



فهرس كتاب

التحقيق التام فى علم الكلام

الموضوع	صفحة
تعريف التوحيد .	٢
موضوعه . غايته .	٢
وجه الحاجة اليه .	٢
شرح ماهية العلم .	٤
تقسيم العلم إلى تصور وتصديق .	٦
تقسيم كل منهما إلى ضرورى ونظرى	٦
وجه الحاجة إلى اثبات العلوم الضرورية فى علم التوحيد .	٧
القدح فى الضروريات وبيان الشبه فى ذلك وردها .	١٠
وجه الحاجة إلى النظر فى علم التوحيد .	١٣
بيان معنى النظر .	١٣
تقسيم النظر إلى صحيح وفاسد .	١٥
بيان معنى النظر الصحيح والنظر الفاسد .	١٥
إفادة النظر الصحيح للعلم وأدلة ذلك .	١٥
كيفية إفادة النظر للعلم .	١٦
بيان المذاهب فى ذلك .	١٦
انكار افادة النظر الصحيح للعلم ودليل ذلك وردة .	١٨
تقسيم المعلوم .	٢١
مباحث الوجود والعدم والحال وبيان معنى الوجود .	٢٢
الكلام فى أن الوجود مشترك معنوى وزائد .	٢٥
رأى الحكماء فى وجود الواجب .	٢٨
رأى الأشعرى فى الوجود :	٢٨

— ب —

الموضوع	صفحة
التحقيق في زيادة الوجود وعدم زيادته .	٢٩
مبحث أن المعدوم ثابت .	٣٠
الحال .	٣٢
دليل اثبات الحال ورده .	٣٣
تقسيم الحال .	٣٤
النظر في معرفة الله تعالى واجب اجماعا .	٣٤
الدور والتسلسل وبيان معنيهما .	٣٩
دليل بطلان الدور .	٣٩
أدلة إبطال التسلسل .	٤٠
الجوهر والعرض وبيان معنهما على رأى المتكلمين ورأى الحكماء .	٤٢
حدوث الأعراض والجواهر وأدلة حدوث الجسم .	٤٤
احتياج الممكن إلى المؤثر ضرورى .	٤٧
الكلام فى الالهيات .	٤٨
بيان الطريقين فى إثبات الصانع وأدلة ذلك .	٤٨
توحيده تعالى وأدلة ذلك وبيان ما ترجع اليه الأدلة .	٥٠
بيان ما تشير اليه الآية الكريمة (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)	٥٢
بيان معنى القدرة والايجاب .	٥٣
دليل إثبات القدرة للواجب .	٥٣
دليل من قال ان الواجب فاعل بالايجاب ورد ذلك .	٥٥
عموم قدرته تعالى .	٥٧
تحقيق فى مسألة الصفات .	٥٨
أدلة المعتزلة لعدم عموم القدرة وردها .	٦٠
رأى الحكماء فى ذلك .	٦١
علمه تعالى .	٦١

— ج —

الموضوع	صحيفة
أدلة المتكلمين لاثبات العلم .	٦٢
أدلة الحكماء لاثبات العلم .	٦٣
عموم تعلق علمه تعالى ودليل ذلك .	٦٤
حياته تعالى ودليلها .	٦٧
السمع والبصر ودليلهما .	٦٨
مبحث الارادة .	٦٩
الفرق بين الارادة والقصد والاختيار	٦٩
بيان معنى الارادة وأدلة المتكلمين على اثباتها .	٧٠
أدلة المخالفين على أنه لا داعى لصفة غير العلم والقدرة وردها .	٧٠
عموم تعلق الارادة والأدلة عليه .	٧٢
صفة الكلام ودليل اثباتها .	٧٣
المذاهب في الكلام .	٧٣
دليل ابطال رأى الحنابلة والكرامية في الكلام .	٧٤
جواب عن رأى الحنابلة في الكلام وقيامه بذات الواجب	٧٥
الفرق بين الكلام النفسى والعلم والارادة وتحقيق معنى الكلام النفسى	٧٥
أدلة المعتزلة على مذهبهم في الكلام ومناقشتها	٧٦
عدم تعدد الكلام وكذا باقى الصفات	٧٩
تنوع الكلام فى الأزل ودلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسى ومقالة العضد فى رأى الأشعرى فى الكلام النفسى ورد تلك المقالة	٨٠
تنزه الواجب عما يقتضى النقص وتنزهه عن الكثرة فى الأجزاء والجزئيات	٨١
عدم مماثلة ذاته لغيرها من الذوات	٨٢
رأى بعض المتكلمين فى مماثلة ذاته للذوات وأدلتهم وردها	٨٣

صحيحة	الموضوع
٨٤	تنزه الواجب عن كونه جسماً وجوهرًا و عرضاً وفي مكان وفي جهة وأدلة ذلك
٨٤	عدم إتيافه تعالى بالكيفيات المحسوسة
٨٧	تنزهه تعالى عن الاتحاد والحلول وأدلة ذلك
٨٩	رأى الصوفية ورده
٨٩	تنزه الواجب عن أن يكون وجوده زمانياً ودليله
٩٠	تنزه الواجب عن أن يتصف بالحادث وأدلة ذلك
٩٣	دليل الكرامة على اتصافه بالحادث ورده
٩٣	تنزه الواجب عن الأولية والآخرة
٩٣	الصفات المختلف فيها البقاء ودليل إثباته ورده وغيرهما مما ورد به
	ظاهر النصوص وبيان المعنى من النص
٩٥	التكوين — بيان معناه وأدلة إثباته وردها
٩٧	رؤية الله سبحانه وتعالى وأدلة الأشاعرة على الصحة
١٠٢	أدلة المعتزلة على منع الرؤية وردها
١٠٦	الأدلة الدالة على وقوع الرؤية
١٠٦	مباحث أفعال الله تعالى وأفعال العبادة وبيان المذاهب والرد على غير المختار منها
١٠٧	تحقيق في الكسب بعد ذكر الآراء في معناه
١٠٨	أدلة الأشاعرة العقلية على أن فعل العبد لله سبحانه وتعالى
١١٤	أدلة الأشاعرة السمعية على أن فعل العبد لله سبحانه وتعالى
١١٧	رأى المعتزلة في أن أفعال العباد للعباد
١١٧	رأى أبي الحسين البصري في ذلك وأدلتها وردها
١١٨	رأى جمهور المعتزلة في ذلك وأدلتها وردها
١٢٥	تتميم لما تقدم

الموضوع	صفحة
إرادة الله تعالى وتعلقها بكل كائن	١٢٥
أدلة الأشاعرة العقلية والنقلية على ذلك	١٢٧
أدلة المعتزلة العقلية والنقلية على مذهبهم ورد الاستدلال	١٢٨
الفرق بين المحبة والرضا والارادة	١٣٠
عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر في نفي التكليف وتوجيه الآية (سيقول الذين أشركوا) وبيان صحة التكليف مع القضاء والقدر	١٣١
بيان معنى القضاء والقدر والمذاهب في ذلك	١٣٣
الحسن والقبح	١٤١
تحرير محل النزاع وأدلة الأشاعرة على أن الحسن والقبح شرعيان	١٤٢
أدلة المعتزلة على أن الحسن والقبح عقليان وردها ومسألة الأصلح وردها وتكليف مالا يطاق	١٤٤
قول إمام الحرمين الحسن والقبح لا يدركان إلا من الشرع	١٤٥
تكليف مالا يطاق وقول المعتزلة في ذلك	١٤٧
مسألة تعذيب المحسن وإثابة العاصي	١٤٩
إنكار جماعة التكليف وأدلتهم على ذلك	١٥١
مباحث النبوة والرسالة	١٥٢
الدين السماوي لا يقارن به غيره	١٥٤
وجه الحاجة إلى البعثة	١٥٦
المعجزة	١٥٦
أقسام المعجزة	١٥٧
الفرق بين المعجزة والكرامة والسحروابتكار غير المؤلف	١٥٩
ثبوت النبوة وأدلة ذلك	١٥٩
الوحي وأنواعه ووقوعه	١٦٠
صفات الرسل وبيان معنى الآيات التي وردت في شأنهم	١٦١

— و —

الموضوع	صحيفة
النهج الذى اتبعوه في هداية الامم	١٦٩
إثبات الرسالة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم وأدلة إثباتها وعمومها	١٧١
وعدم نسخها ودفع الشبه التي وجهت نحو ذلك	
بيان معجزاته صلى الله عليه وسلم	١٧١
القرآن ووجه إعجازه	١٧٢
إنكار رسالته صلى الله عليه وسلم وإبطال تمسك قول اليهود في	١٧٥
إنكار ذلك	
عموم رسالته صلى الله عليه وسلم وأنه خاتم النبيين وشريعته لا تنسخ	١٧٦

التحقيق في التمام في علم الكلام

تأليف

محمد الحسيني الطاهر

من علماء الأزهر الشريف ومدرس بكلية أصول الدين

الطبعة الأولى

١٣٥٧ هـ — ١٩٣٩

الناشر: مكتبة النهضة المصرية

١٥ شارع المدايق مصر

مطبعة حجازي بالقاهرة

تليفون ٥٥٤٨٠

بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذى أبدع وجود الكائنات فكانت دليلا على وجوده وعلمه
ووحده وقدمه وبقائه فهو الأول والآخر ظهر بإيجاده للكائنات وتبخرت
في إدراك حقيقته أفكار العقلاء ، فهو الظاهر والباطن سبحانه أتم نظام
وجود العالم ببعثة رسل اختارهم صفوة خلقه فبلغوا الرسالة كما أمروا
وأيدهم بالمعجزات الناطقة بصدقهم فتمت بعثتهم نطقوا بما يجب أن يكون
عليه نظام العالم فكانوا أمناء وأقاموا الحجج فكانوا فطناء عصمهم الله
مما يشين فوجب اتباعهم . أحمده سبحانه وتعالى على نعمه وتعالى آلائه
وأصلى وأسلم على رسوله سيما من اختصه الله منهم بكال عموم الرسالة محمد
صلى الله عليه وسلم صلوات الله وسلامه عليه وعليهم أجمعين أبدأ الآبدن
ودهر الدهرين . أما بعد فأقدم بكتابي هذا ﴿ التحقيق التام في علم الكلام ﴾
إلى العقلاء أجمعين راجيا من كل شخص يريد أن ينفع في هذه الحياة وفي
تلك مذاكرته فقيه بحمد الله بغية المبتغى والله المستول أن ينفع به كل
من درسه أو أعان على درسه انه نعم المولى ونعم النصير

محمد الحسيني الطواهرى

الزيتون ضواحي القاهرة

من علماء الأزهر الشريف

في ١٣ صفر الخير سنة ١٣٥٨ هجرية

ومدرس بكلية أصول الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الواجب الوجود الواحد الأحد العليم القدير . الذى ليس
كمثله شئ وهو السميع البصير . والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذى
بعثه الله لتطهير العقول من نجاسة الاشرار وتحرير العقائد من رق
التقليد . وعلى آله وصحبه الذين عرفوا الله حتى المعرفة ففاضوا بسعادة
الدارين .

وبعد فانى بحول الله وقوته . أريد أن أضع رسالة فى التوحيد أجمع
فيها ما حصّلته من دراستى لهذا الفن الذى مارست دراسته مدة ليست
بالقصيرة . وها أنا أشرع فى ذلك مستعيناً بالله فأقول . وأسأله التوفيق
والهداية لأقوم طريق . فانه نعم المولى ونعم النصير . .

لما كانت سعادة الانسان فى الدارين بكمال قوته النظرية والعملية
وكمال النظرية بمعرفة الحقائق . وكمال العملية بالقيام بالأمر على ماينبغى
كما أشار إلى ذلك الامام على رضى الله عنه وكرم الله وجهه . حيث قال
رحم الله امراً أخذ لنفسه واستعد لمرسه وعلم من أين وفى أين وإلى
أين . وقد اتفق العقلاء على الاعتناء بتكامل النفوس البشرية فى القوتين
وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين . فدون علماء الأمة التوحيد وعلم
الأحكام ليكون التوحيد مكملاً للقوة النظرية وعلم الأحكام مكملاً للقوة
العملية . والكلام فى التوحيد ينبغى أن يتقدمه تعريفه فنقول

تعريف التوحيد

« التوحيد أو علم التوحيد أو الكلام أو علم الكلام » هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية . وهذا التعريف مناسب لتعريفهم الفقه بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية . أو قول هو مسائل يبحث فيها عن وجود الواجب ، وما يجب أن يثبت له من الصفات وما يجب أن ينفي عنه منها وما يجوز أن يوصف به منها وما يتوقف عليه ذلك وعن الرسل من حيث رسالتهم وما يجب اتصافهم به من الصفات وما يجب تقيه عنهم منها وما يجوز اتصافهم به منها . وكأن الثاني تفصيل للأول . ومن قال في تعريفه علم بأمور يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها فإنما عرفه بثمرته كما هو ظاهر

موضوع الفن

« وموضوعه » المعلوم من حيث يتعلق به إثبات عقيدة دينية تعلقاً قريباً أو بعيداً . فإن مسائل التوحيد إما عقائد دينية كالتى تتعلق بالصانع و وحدته وقدمه وقدرته وكالتى تتعلق بالحدوث وصحة إعادة الأجسام وأما مسائل تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الأجسام من جواهر فردة المتوقف عليه حدوث العالم بجميع أجزائه وصحة إعادة الاجسام وكجواز الخلاء المتوقف عليه فناء هذا العالم والشامل لهذا كله هو المعلوم ، وغايته إحكام التصديق بحيث لا تزلزله شبه المبطلين ، ومنفعته فى الدنيا : انتظام أمر المعاش على وجه لا يؤدي إلى الفساد ، وفى الآخرة : النجاة من العذاب المترتب على سوء الاعتقاد ، ووجه الحاجة إليه : أن الأول وائل

من العلماء كانوا ببركة صحبتته صلى الله عليه وسلم أو صحبة من صاحبه وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه وعنه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقائع والخلافات وسهولة مراجعته صلى الله عليه وسلم أو مراجعة الثقات مستغنين عن تدوين الأحكام وترتيبها أبواباً وفصولاً وتكثير المسائل فروعا وأصولاً إلى أن ظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة فيها إلى نظر والثقات فأخذ أرباب النظر والاستدلال في استنباط الأحكام وبدلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام وأقبلوا على تمهيد أصولها وقوانينها وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بأدلتها والشبه بأجوبتها وسموا العلم بها قهها وخصوا الاعتقادات باسم الفقه الأكبر : والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقادات بعلم التوحيد والصفات تسمية له بأشرف أجزائه وأشهرها بعلم الكلام لأن مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا أو لان أشهر الاختلافات كانت في مسألة كلام الله تعالى وأنه قديم أو حادث . أو لأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات . أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره . أو لأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام .

ولما كان اثبات العقائد الدينية وإثبات المباحث الاخرى التي يتوقف عليها إثبات العقائد وهى مقاصد التوحيد متوقفا على ثبوت العلوم الضرورية التي إليها المنتهى وهذا يتقدمه حتما معرفة معنى العلم وانقسامه الى ضرورى ونظرى وبيان معنى النظر وإفادته للعلم . إذ بهذه المباحث يتوصل إلى إثبات العقائد وإثبات المباحث التي يتوقف عليها اثبات العقائد كان لا بد من التعرض لهذه المباحث فنقول :

الكلام في شرح ماهية العلم

المختار في تعريف العلم أن العلم صفة قائمة بمحل هو النفس متعلقة بشيء
توجب تلك الصفة كون محلها مميزاً للمتعلق تمييزاً لا يحتمل ذلك المتعلق
تقيض ذلك التمييز . وهذا الحد يشمل التصديق اليقيني والتصور أيضاً
إذ لا تمنع بين التصورات ، فان مفهوم الانسان والانسان مثلاً
لا يتمانعان إلا إذا اعتبر ثبوتها لشيء واحد وحينئذ يوجد قضيتان
إحدهما صادقة وإلا أخرى كاذبة فتكون جميع التصورات علماً وعدم
مطابقة بعضها إنما جاء في حكم العقل بأن هذه الصورة لكذا .
فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له وعدم المطابقة في أحكام
العقل المقارنة لتلك التصورات وهذا الحد يشمل العلوم العادية وهي العلوم
المستندة إلى العادة وسببها جريان عادة الله تعالى بخلق متعلقاتها وأبقاها
على حالة وكيفية مخصوصة مع احتمال جواز خرق العادة ووجه ذلك أن
احتمال العادية للتقيض بمعنى أنه لا يلزم محال لو فرض تقيض ذلك الممكن
واقعاً وهذا غير احتمال متعلق التمييز الواقع في العلم العادى للتقيض فإن
الاحتمال الأول راجع إلى إمكان الممكن الذاتى الثابت للممكنات في
ذاتها والاحتمال الثانى راجع إلى أن يكون متعلق التمييز محتملاً لأن يحكم
فيه المميز بنقيضه في الحال بل الاحتمال الأول جار في جميع الممكنات
ولاً اختصاص له بالامور العادية مع أن ما علم منها بالحس
كحصول الجسم في حيزه لا يحتمل التقيض فلا فرق بين أن يعلم أن الجبل
حجر بالمشاهدة وبين أن يعلم عادة في التجويز العقلى اللازم للمكان الذاتى
ونفى الاحتمال بحسب نفس الامر فأذا وقع أحد طرفى الممكن فان
قيس طرفه الآخر إلى ذاته من حيث هو كان ممكناً له في ذلك الوقت

وإن قيس إلى ذاته من حيث أنه متصف بذلك الطرف كان ممنوعاً
 لا بحسب الذات بل بحسب تقييده بما يتألف فيه فهو امتناع بالغير فالممكن المطابق يمكن
 تقيضه بالذات وهو معنى التجويز العقلي ويستحيل بالغير وهو معنى نقي الاحتمال
 وشمل هذا الحد أيضاً إدراك الحواس والمعاني الجزئية . ويحد أيضاً بعبارة
 واضحة بقولنا العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت به أى ينكشف
 انكشافاً تاماً بحيث لا يحتمل التقيض والا انكشاف التام يشمل التصور
 والتصديق ويشمل المذكور الموجود والمعدوم الممكن والمستحيل فإن له
 صورة تحصل في العقل ولذا يحكم عليه . وشمل المفرد والمركب والكلّي
 والجزئي والمعنى والمحسوس وقد عرف العلم بتعاريف أخرى كقولهم
 معرفة المعلوم على ماهو به . إثبات المعلوم على ماهو به ما يعلم به الشيء . ما يوجب
 كون من قام به عالماً إلى غير ذلك كقولهم الاعتقاد الجازم المطابق لموجب .
 وخلل هذه الوجوه ظاهر فإن ما قبل الأخير يلزمه الدور والآخر
 لا يشمل التصور . وبعضهم يرى أن العلم لا يحد اماً لأنه ضروري واما لعسر
 تحديده فإنه يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة جامعة للجنس والفصل
 فإن ذلك متعسر في أكثر المدركات فكيف في الإدراكات وإنما يبين معناه
 بالتقسيم والمثال فالتقسيم يميزه عما يلتبس به من سائر الاعتقادات فيمتاز
 عن الظن والشك والوهم بالجزم وعن الجهل بالمطابقة وعن اعتقاد المقلد
 بتغيره بتغير متعلقه لأنه لا انكشاف التام وهو لا يتحقق إلا بذلك فإن اعتقاد
 المقلد قد يبقى مع تغيير متعلقه بخلاف العلم فإنه يتغير بتغير متعلقه وبالمثال
 يتبين معناه بأن يقال إدراك البصيرة كإدراك البصر فكما أنه لا معنى للابصار
 إلا انطباع صورة المبصر أى مثاله في القوة الباصرة كانبطاع الصورة في
 المرآة كذلك العقل بمنزلة المرآة تنطبع فيه صورة المعقولات أى حقائقها

وماهياتها على ما عليه . والعلم عبارة عن أخذ العقل صورة العقولات في نفسه وانطباعها فيه فالتقسيم يزيل مظان الاشتباه والمثال يبين ماهيته وكلام هذا القائل إنما يفيد عسر التحديد بالحد الحقيقي لا بما يفيد امتيازته وقد علمته . وقال الرازي إن تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لا ن ماهيته قد بلغت في الظهور إلى حيث لا يمكن تعريفه بشيء أجلى منه وإلى هذا ذهب غيره أيضاً وقال بعضهم إن ما وقع فيه من الاختلاف إنما هو لشدة وضوحه لالخفائه وقد علمت مما بيناه في صدر البحث بيان معنى العلم بوجه سالم من القدح وقد ذكر في هذا الباب للامام الرازي كلام مدخول ساقه على أنه أدلة لما رآه رأينا أن نضرب عنه صفيحاً لأنه لا يفيد إلا تطويل الكلام من غير جدوى .

تقسيم العلم

العلم إن كان إدغاناً لأن النسبة واقعة أو ليست بواقعة فهو تصديق وإلا فتصور ولكل من القسمين طريق خاص بالكسبي منه يوصل إليه وهذا بناء على أن التصديق هو الحكم وأن الحكم إدراك . وأما إن كان الحكم فعلاً فالتقسيم أن يقال : العلم إما تصور ساذج أو تصور معه تصديق فيكون للعلم وهو التصور مطلقاً طريق خاص كاسب لما هو نظري منه ولعارضه المسمى بالحكم والتصديق طريق آخر وإياك أن تجعله قسماً من العلم مع تركبه من الحكم وغيره فإنه إن كان الحكم فعلاً فلا يكون المركب من الفعل وغيره ! إدراكاً . وإن كان إدراكاً فلبطلان الحصر لأنه على كلا التقديرين لا فائدة لا اعتبار تركب الحكم مع غيره فإنه وحده يمتاز عن غيره بطريق كاسب له . وينقسم كل منهما إلى ضروري ومكتسب بالنظر لأننا نجد من أنفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات إلى نظر كتصور الكل والجزء والتصديق بوجود الله تعالى وحدوث العالم ونجد كذلك استغناء بعضها عنه كتصور

الوجود والعدم والتصديق بامتناع اجتماع التقيضين والمراد بالاحتياج والاستغناء الاحتياج بالذات والاستغناء بها فإنه قد يكون الحكم المستغنى في نفسه عن النظر ضرورياً وإن كان طرفاه كسبيين ولهذا قال بعضهم إن التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر واكتساب وبعضهم قسم العلم إلى ضروري ونظري وفسر الضروري بما لا يكون تحصيله مقدوراً للمخلوق وإذا لم يكن تحصيله مقدوراً فلا يكون الا تفككه عنه مقدوراً وذلك كالمحسوسات بالحواس الظاهرة فإنها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لنا بل تتوقف على أمور غير مقدورة لا نعلم ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فإنها تحصل بمجرد النظر المقدور لنا كالمحسوسات بالحواس الباطنة كعلم الانسان منا بلذته وألمه وكالعلم بالأشياء العادية مثل علمنا بالجبال المعهودة ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم بالأشياء التي لا سبب لها ولا يجد الانسان نفسه خالياً عنها مثل علمنا بأن النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان والبديهي وهو ما ينتبه العقل بمجرد التفاته اليه من غير استعانة بحس أو غيره أخص من الضروري وقد يكون مرادف له والكسبي هو العلم المقدور تحصيله وأما النظرى فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ومعنى تضمنه له أنها بحال لو قدر انتفاء مضاد العلم لم ينفك النظر الصحيح عنه من غير ايجاب وتوليد مع أنه لا يحصل إلا معه وهذا التقسيم للعلم الحادث فإن علمه تعالى قديم لا يتصف بضرورة ولا كسب

وجه الحاجة إلى إثبات العلوم الضرورية في علم التوحيد

لما كانت العلوم النظرية تنتهى إلى الضروريات جعلوا يانها والرد على منكريها أمراً لا بد منه في علم الكلام ليعلم أن ما يجعل منتهى

مقدمات القياس ويدعى كونه ضروريا هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنها ترجع إلى البديهيات والمشاهدات ، وحصروا التصديقات الضرورية في ست : البديهيات . والمشاهدات . والفطريات . والمجربات . والمتواترات . والحدسيات وذلك لأن القضاء إما أن يكون تصور أطرافها بعد حصول شرائط الإدراك من الالتفات وسلامة الآلات كافيا في حكم العقل أولا ، فإن كان كافيا فهي البديهيات وإن لم يكن كافيا فلا محالة يحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم أو إلى القضية أو إليهما جميعا . الأول المشاهدات لا تحتاجها إلى الاحساس والثاني لا يخلو من أن يكون ذلك الأمر لازما وهي الفطريات أو غير لازم وحينئذ إن كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات وإلا فليس من الضروريات بل من النظريات . والثالث إن كان حصوله بالأخبار والمتواترات وإلا فالمجربات . فالبداهيات كالحكم بأن الواحد نصف الاثنين والمشاهدات وتسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة والفطريات كالحكم بأن الأربعة زوج والمجربات كالحكم بأن الدواء الخاص مزيل للعلّة الخاصة ، والمتواترات كقضايا القرآن . والحدسيات كالحكم بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس وذهب جماعة إلى أن الضروريات تنحصر في المشاهدات والبديهيات لأن ضرورة ماسواهما محل نظر لاشتغال كل منهما على ملاحظة قياس خفي بل جعلها كثير من العلماء من قبيل النظريات ، والمحققون من القائلين بأن هذه الأربعة ليست من الضروريات على أنها ليست من النظريات أيضا بل هي واسطة لعدم افتقارها إلى الاكتساب الفكري ولذا قال الغزالي العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور بواسطة مفضية إليه مع أن

الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى الحاصل من غير واسطة
كما في قولنا الموجود ليس بعدم فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين :
إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب
جامع . الثانية أنهم قد اتفقوا على الأخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلى
ترتيب المقدمتين ولا إلى الشعور بتوسطهما وبافضاهما إليه وبهذا يظهر
أن النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري بأنه الذي لا يفتقر إلى واسطة
أصلا أو الذي نجد أنفسنا مضطرين إليه . رب قائل يقول ان المتواترات
من قبيل المحسوسات بحس السمع فيجب أن تكون ضرورية بلا نزاع .
قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواتراً كوجود مكة وهو
معقول ألبتة بتكرار السماع حتى اذا كان المسموع المتواتر خبراً عن
نسبة خبر الى صادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وفاقا مثلا
اذا تواتر الأخبار بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (انما الأعمال
بالنيات) الحديث ، فالعلم بأن هذا صوت المخبرين ضروري مأخوذ من
الحس والعلم بأن الخبر المتقول كلام النبي صلى الله عليه وسلم هو المستفاد
من القضية التي هي من قبيل المتواتر المتنازع في أنه ضروري أو غير
ضروري والعلم بأن الأعمال لا تكون الا مع النيات كسبي مستفاد من
ترتيب المقدمتين أعنى أن هذا خبر النبي صلى الله عليه وسلم وكل ما هو خبر
النبي صلى الله عليه وسلم فمضمونه حق لما ثبت من صدقه بدلالة المعجزات
وما يقال من أن هذا الحديث متواتر فعناه أن الخبر يكونه كلام النبي
صلى الله عليه وسلم متواتر سواء كان في نفسه خبرا أو انشاء والذي قدمناه
من أن الحسيات والبدهييات من الضروريات هو ما ثبت اتفاق أهل
الحق عليه .

القدح في الضروريات

وبيان الشبه في ذلك وردّها

« وأنكر ذلك جماعة منهم من قدح في كون الحسيات ضرورية وحصر المبادئ الأولى في البديهيات، ومنهم من عكس، ومنهم من قدح فيهما جميعاً » فمن قدح في الحسيات قال انه لا وثوق بحكم الحس فانه قد يغلط كثيراً أما في الكليات فانه لا يحيط بها كيف وهي لا تقتصر على الافراد المحققة، وأما في الجزئيات فلا انه كثيراً ما يكون حكمه فيها غلطاً فانا نرى الصغير كبيراً وبالعكس والواحد كثيراً وبالعكس والساكن متحرك الى غير ذلك كما نرى العنبة في الماء كالتفاحة ونرى الكبير جداً من بعيد صغير جداً ونرى القمر في الماء قمرين ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحرك كاهو ثابت . ويدفع هذا بأن الغلط في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بأن الشمس مضيئة. وتوضيحه أن جزم العقل ليس يحصل في الكليات ولا في الجزئيات بمجرد الاحساس بالحواس بل لابد مع ذلك من أمور آخر توجب الجزم فاذا لم توجد تلك الامور في بعض الصور لم يوجد من العقل جزم وكان احتمال الخطأ قائماً لا أنه لا يوثق بما جزم به من الاحكام الكلية أو الجزئية على المحسوسات بحصول تلك الامور مع الاحساس في هذه الصور وكيف لا يوثق بجزمه ههنا مع أن بديته شاهدة بصحته وانتفاء الغلط عنه كما في قولنا النار حارة ومنهم من قدح في البديهيات فقط أى لا في الحسيات فقال هي أضعف من الحسيات لانها فرعها فان الإنسان إنما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس بالجزئيات والتنبيه

لما بينهما من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل لان الفرع ليس لازماً له نظراً لذاته وبيان القدح أن أجلي البديهيات الرديده بين الوجود والعدم لشيء وأنهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وأنه غير يقيني . أما كونه أجلي فواضح ، وأما عدم الوثوق فلان العلم بِحَقِيقَةِ هذه القضية وقطعيتها يتوقف على تصور الوجود والعدم وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعاً وكونه محمولاً وعلى دفع الشبه التي توردها كلها أمور إنما تتبين بأنظار دقيقة ويدفع هذا بأن بديهية العقل جازمة بها وبحقيقتها من غير نظر واستدلال في تحقيق الشبه ولا في دفعها وما يورد من الشكوك لا يورث قدحاً في ذلك الجزم . وتوضيح ذلك أن من الشبه أن هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وغيرهما وهذا يقتضى الثبوت ولو في الذهن وثبوت عدم المطلق تناقض ، ثم لا بد من إمكان سلب عدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة فيكون هذا السلب قسماً من عدم المطلق لكونه عدماً مضافاً وقسماً له لكونه رفعاً له وسلباً . والجواب أنه لا استحالة في كون المعنى لا ثابتاً من حيث الذات والمفهوم وثابتاً من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسماً من عدم من حيث كونه عدماً مضافاً وقسماً له من حيث المفهوم . ومن الشبه أيضاً أن الوجود إن أخذ في هذه القضية المنفصلة محمولاً كقولنا الجسم إما كائن أو ليس بكائن فاما أن يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابى لغوا مع أنه مفيد قطعاً وكون الجزء السلبى مناقضاً لأن إطلاق السلب يناقض دوام الايجاب وإما أن يكون غيرها فيلزم في الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود إن أخذ الموضوع خالياً عن الوجود وتسلسل الموجودات إن أخذ موجوداً وجوابه أن الموضوع يؤخذ من حيث هو والتقييد إنما يجيء من المحمول فان حمل عليه الوجود

كان موجوداً وإن حمل عليه العدم كان معدوماً وأيضاً يلزم أن يكون الشيء غيره وفيه اتحاد الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها وجوابه أنه لا امتناع في كون الشئيين متغايرين باعتبار متحدتين باعتبار علي ما قرروه في بحث الحمل ولا امتناع في كون النفي المطلق ثابتاً من حيث الحصول في العقل ولا في قيام الوجود بما لم يعتبر فيه الوجود وأيضاً لما كان المحمول هنا وصفاً كان للموضوع موصوفية وهي وجودية لأن تقيضها اللا موصوفية وهي عدمية وجوابه أن صورة السلب كاللا موصوفية لا يلزم أن تكون عدمية ولوسلم فنقيض العدمى لا يلزم أن يكون وجودياً ومن الشبه أيضاً أنا لا نسلم أنه لا واسطة بين الوجود والعدم وجوابه أنه مبنى على نفي الاحوال وأن الوجود بمعنى الثبوت والعدم بمعنى الانتفاء ومن الشبه أيضاً أن هذا التفسير ليس بمازّم فنثبت واسطة وجواب هذا قيام البرهان على عدم ثبوت الاحوال بقطع النظر عن التفسير كما سيأتى. وقال المنكرون للبدهييات لخصومهم بعد تقرير الشبه إن أجبت عن هذه الشبه فقد التزمتم أن البدهييات لا تصفو. عن الشوائب ولا يحصل الوثوق بصحتها إلا بالجواب عنها والجواب عنها لا يحصل إلا بالنظر الدقيق فلا تبق البدهييات ضرورة لتوقفها حينئذ على النظر الدقيق وهذا هو المرد ويلزم الدور أيضاً لتوقف البدهييات حينئذ على النظريات المتوقفة عليها ان كان الجواب نظرياً وان كان الجواب بدهيياً فقد توقف الشيء على نفسه وان لم تجيبوا عن تلك الشبه تمت وانتفى الجزم. والجواب أنا لا نشتغل بالجواب عنها لأنها أوليات مستغنية بنفسها عن أن يذب عنها ولا يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة وان لم نعلم جهة فسادها أو نشتغل بالجواب لاظهار فسادها لا لاحتياج العقل في جزمه بصحة البدهييات إلى ذلك الجواب فانه جازم بها مع قطع

النظر عنه ومن الفرق من قدح فيهما أى فى الحسيات والبديهيات جميعا وهم السوفسطائية وهم فرق ثلاث منهم اللاأدرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى أننا شاكون والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بدئية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة مثلها فى القبول والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم وقد يكون طرفا التقيض حقا بالقياس إلى شخصين وليس فى نفس الأمر شىء بحق أصلا وتمسكوا بشبه الفريقين المتقدمين والحق أن لا سبيل إلى البحث والمناظرة معهم والطريق المثل معهم هى تعذيبهم فأما أن يعترفوا بالألم وهو من الحسيات والفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات وفيه بطلان لمذهبهم وانتفاء للمتهم وإما أن يصروا على الإنكار فالتعذيب يذهبهم وفيه اضمحلال لثائرة فتنتهم وانطفاء لناثر شعلتهم

وجه الحاجة إلى النظر فى علم التوحيد

بالنظر يحصل المطلوب الذى هو إثبات العقائد الدينية إذ معرفة الله وما يتبعها من العقائد متوقفة على النظر فلا بد من التعرض له فنقول لا خفاء فى أن كل مطلوب لا يحصل من أى مبدأ يتفق بل لا بد من مباد مناسبة له والمبادئ لا توصل إليه كيف اتفق ، بل لا بد من هيئة مخصوصة فإذا حاولنا تحصيل مطلوب ولا محالة يكون مشعوراً به من وجه تحرك النفس منه فى الصور المخزونة عندها منتقلة من صورة إلى صورة إلى أن تظهر بمبادئه من الذاتيات ، والعرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها بمعية متميزة ثم تتحرك فيها لترتيبها ترتيباً خاصاً يودى إلى تصور المطلوب بحقيقته أو بوجه يمتاز به عما عداه أو إلى التصديق به يقيناً أو غير يقين فما هنا حركتان تحصل بأولاهما المادة وبالثانية الصورة

والمبادئ من حيث الوصول إليها منتهى الحركة الأولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الحركة الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتب الترتيب الخاص غاية الثانية وحقيقة النظر مجموع الحركتين وهما من جنس الحركة في الكيف بتوارد الصور والكيفيات ولا محالة يكون توجه نحو المطلوب وإزالة لما يمتعه من الغفلة والصور المضادة والمنافية وملاحظة للمعقولات ليؤخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للمأخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيراً ما يقتصر في تفسير النظر على بعض أجزائه أو لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه أو اصطلاحاً على ذلك وفي كلام بعضهم أن نظر البصيرة كنظر البصر فكأن من يريد إدراك شيء يبصره يقطع نظره عن الأشياء ويحرك حدقه من جانب إلى جانب إلى أن يقع في مقابلة ذلك الشيء فيبصره كذلك من يريد إدراك شيء يبصيره يقطع نظره عن سائر الأشياء ويحرك حدقة عقله من شيء إلى شيء إلى أن يحصل له العلوم المترتبة المؤدية إلى ذلك المطلوب والذي ذكرناه من أن النظر مجموع الحركتين ما يجده الإنسان من نفسه عند تحصيل المطالب وللقوم تعريفات أخر قليل في تعريفه هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن وورد عليه أن من الظن مالا يطابق وهو جهل فيكون الجهل مطلوباً والجواب أن الظن يطلب من حيث هو ظن وورد أيضاً ما يطلب به الظن لا غلبة الظن فهو نظر مع أن التعريف لا يشمل وجوابه أن المراد بغلبة الظن هو الظن وأورد أن التحديد إنما يكون للماهية وهذا تعديد للأقسام وجوابه أنه رسم وأورد أيضاً أن لفظ الفكر زائد لأن الباقي يغني عنه والجواب أن ذكره لبيان المرادفة بينه وبين النظر وليس جزء من التعريف

بيان معنى صحة النظر وفساده وبيان معنى الترتيب تقسيم النظر إلى صحيح وإلى فاسد

إعلم أن النظر يستدعى علوماً مترتبة على هيئة مخصوصة يسمى الموصل منها إلى التصور معرفاً وإلى التصديق دليلاً وتكون العلوم أى الأمور الحاضرة مادة إلى ذلك الموصل والهيئة الحاصلة صورة له ويضافان إلى النظر لهذه الملابسة ومعنى الترتيب أن يكون لبعض أجزاء ذلك المجموع عند البعض وضع ما أو جعلها بهذه الهيئة والصورة هي الهيئة العارضة للأجزاء بعد الترتيب بسببها يقال لها إنها واحدة فإن صحّت المادة والصورة فالنظر صحيح يؤدي إلى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي إليه وصحة المادة في المعرفة أن يكون المذكور في معرض الجنس جنساً للماهية وفي معرض الفصل فصلاً لها وفي معرض الخاصة خاصة شاملة لازمة وأن يكون المذكور في الحد التام الجنس والفصل التريين إلى غير ذلك من الشروط وفي الدليل أن تكون المقدمتان متناسبتين للمطلوب قطعاً أو ظناً أو فرضاً بحسب المطالب وصحة الصورة في المعرفة أن يتقدم الأعم فيقيد بالفصل أو الخاصة بحيث تحصل صورة موازية أو مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل أن يكون على ما اعتبر في الإنتاج المبين في أبواب القياس والاستقراء والتمثيل.

إفادة النظر للعلم

« والنظر الصحيح المشتمل على شرائطه بحسب مادته وصورته يفيد العلم بالمنظور فيه » إذا كانت مقدماته قطعية ولم يعقبه ضد للعلم وقيل غير مفيد للعلم أى أن النظر الصحيح المشتمل الخ لا يفيد العلم هذا هو المتنازع فيه . وأما إفادته للظن من المقدمات الظنية أو إفادته للظن من المقدمات

القطعية فمتفق عليه فقال من يرى إفادته للعلم ان من عرف حقيقة النظر الذى يدعى أنه يفضى الى العلم علم بالضرورة أنه كذلك فان المراد بالنظر ما يتضمن مجموع علوم أربعة . الأول العلم بالمقدمات المترتبة . الثانى العلم بصحة ترتيبها . الثالث العلم باللزوم للمطلوب عن تلك المقدمات المعلوم صحتها وصحة ترتيبها . الرابع العلم بأن ما علم لزومه عن تلك المقدمات كان صحيحاً ولا شك أن كل عاقل يعلم بديهية العقل أن من حصلت له هذه العلوم الأربعة فلا بد من أن يحصل له للعلم بصحة المطلوب . وبعبارة أخرى أن من تصور النظر من حيث انه صحيح مادة وصورة ولاحظ معه حال اللازم منه بالقياس اليه جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم جزماً بديهياً لا يحتاج فيه إلا إلى تعقل الطرفين على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما .

كيفية افادة النظر للعلم

« أما كيفية افادة النظر المذكور للعلم » فعند أهل السنة يخلق الله تعالى العلم عقيب تمام النظر بطريق إجراء العادة أى تكرر ذلك دائماً من غير وجوب بل مع جواز أن لا يخلقه على طريق خرق العادة لاستناد جميع الممكنات إلى قدرة الله تعالى واختياره ابتداء وأثر المختار لا يكون واجباً وافترق أهل هذا المذهب فرقتين فمنهم من جعله بمحض القدرة القديمة من غير أن تتعلق به قدرة العبد وإنما قدرته على إحضار المقدمتين وملاحظة وجود النتيجة فيهما بالقوة ومنهم من جعله كسبياً مقدوراً وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه أن يوجب فعل لقاعله فعلاً آخر فالنظر فعل للنظر يوجب فعلاً آخر له هو العلم لأن معنى الفعل هنا الأثر الحاصل لا نفس التأثير .

واحتمج أهل المذهب الأول على بطلان هذا المذهب أولاً بإبطال التوليد
 وبينوا هذا بياناً وافياً بعد التكلم على خلق الأفعال وثانياً بأن تذكر
 النظر لا يولد العلم اتفاقاً فكذا النظر ابتداء لا اشتراكهما في النظرية
 ونوقش هذا بكونه عائداً إلى قياس أصولي فلا يفيد اليقين وعلل
 بعضهم عدم التوليد في التذكر بأن فيه لزوم اجتماع الموجبين على أثر
 واحد لأن التذكر عبارة عن وجود علمين أحدهما العلم بالمقدمات التي
 سبقت والآخر العلم بأنه قد كان أتى بتلك العلوم ثم ليس أحد العلمين
 أولى بالتوليد من الآخر فيلزم أن يكون كل منهما مولداً وهذا محال
 ويجوز أن تكون العلة لزوم حصول الحاصل إذ التذكر إنما يكون بعد
 النظر وقد حصل به العلم ، وعلى هذا لا يكون التذكر مفيداً للعلم أصلاً
 وعند الفلاسفة هي بطريق الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك
 أن النظر يعد الذهن لفيض العلم عليه من عند واهب الصور الذي هو
 عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المنقيض على الأثرى بقدر
 الاستعداد عد اتصالها به وهذا باطل لأن جميع الكائنات مستندة إلى
 الواجب ابتداء لأنه مختار وسيأتي هذا ببراهينه في مبحث أن الواجب
 مختار وربما يبطل التوليد به أيضاً . ومذهب الرازي أن النظر يستلزم العلم
 بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن لا بطريق التوليد على ما هو
 رأى المعتزلة والمراد بالوجوب عدم الاستعانة العادى واستدل على ذلك
 بأن من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في
 الذهن يمتنع أن لا يعلم أن العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا
 جميع اللوازم مع الملزومات فإن نوقش بأن صاحب هذا المذهب يرى أن
 جميع الكائنات بفعل المختار ان شاء فعل وإن شاء ترك فيكون المذهب

الأول بعينه فالجواب أن وجوب الأثر كالعلم مثلا بمعنى عدم انفكاكه عن أثر آخر لا يتنافى كونه أثر المختار جائز الفعل والترك بأن لا يخلقه ولا ملزومه لا بأن يخلق الملزوم ولا يخلقه . وتوضيحه أن جواز الترك أعم من أن يكون بوسط أو بلا وسط وأن جواز ترك المقدور لا يمتنع أن يكون مشروطاً بارتفاع مانع هو أيضاً مقدور إنما المنافي له امتناع انفكاكه عن المؤثر بأن لا يتمكن من تركه أصلا ولو صح ما نوقش به لارتفعت علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور الابن مستلزما لتصور الأب ، وبالجمله فان لزوم العلم للنظر على هذا المذهب عقلي يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر وعادى عند الاولين

انكار افادة النظر الصحيح للعلم

« ومن أنكر أن النظر الصحيح مفيد للعلم » قال الحكم بأن النظر يفيد العلم اما أن يكون ضروريا أو نظريا وكلاهما باطل . أما الأول فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات مع أنه وقع ولكان مساويا في الوضوح لقولنا الكل أعظم من الجزء مع التفاوت بينهما والتفاوت دليل الاحتمال والاشتبا ، وهو يتنافى الضرورة وأما الثاني فلأن فيه اثبات النظر بالنظر لأنه يحتاج على تقدير كونه نظريا إلى نظر يفيد العلم به فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لاستلزامه كون الشيء معلوما لا معلوما . ويقال في رده نختار أنه ضرورى ولا نسلم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات فقد يختلف فيها خلفاء في تصور الأطراف وعسر تجريدها عن الواحق المانعة من ظهور الحكم ، أو نختار أنه نظري وتقول ليس هو من إثبات الشيء بنفسه بل هو إثبات أمر نظري بنظر مخصوص ضرورى المقدمات ابتداء وانتهاء من غير

لزوم دور أو تناقض بأن يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث أن هذا الترتيب المخصوص أو العلوم المرتبة نظر إذ لا معنى له سوى ذلك ثم إنه يفيد بالضرورة العلم بأن العالم حادث ينتج ان نظراً ما يفيد العلم أو تقول معلوم بالضرورة أن هذه الافادة ليست لمخصوص هذه المادة بل لصحة النظر المخصوص مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وبعبارة إما أن تقول النتيجة في كل نظر قياسى معلوم الصحة مادة وصورة لازمة لزوماً قطعياً لما هو حق قطعاً وكل ما هو كذلك فهو حق قطعاً فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعاً وهذا معنى قولنا كل نظر قطعى المادة والصورة مفيد للعلم . أما الصغرى ، فإنه لا معنى للعلم بصحة المادة والصورة إلا القطع بحقية المقدمات وحقية استلزامها النتيجة . وأما الكبرى فبديهية لا شبهة فيها أو يقال كل نظر صحيح في القطعيات لا يعقبه مناف للعلم يشتمل على ما يقتضى العلم مع عدم المانع وكل ما هو مشتمل على مقتضى العلم مع انتفاء المانع يفيد العلم ويستلزمه . أما الصغرى فلأن النظر الصحيح ما ينطوى على جهة الدلالة وهى العلاقة العقلية الموجبة للانتقال إلى المطلوب وقد اعتبرنا معه انتفاء المانع وأما الكبرى فلا تمنع تخلف الشئ عن المقتضى مع ارتفاع المانع وخلاصته أن هنا قضيتين إذا نظرنا فيهما أفادنا العلم بأن كل نظر صحيح يفيد العلم . ثم إن حكمتنا بأن هذا النظر الجزئى الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهى فلا يحتاج فيه إلا إلى تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير أن يعلم أنه من أفراد النظر فلا يلزم حينئذ إلا توقف العلم بالقضية الكلية على القضية الشخصية . وللمنكرين لافادته للعلم مطلقاً شبهة أخرى وهى أن العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم وحق إن كان ضرورياً لم يظهر خطؤه

لامتناع الخطأ في الضروريات لكنه يظهر وإن كان نظريا افتقر إلى نظر آخر يفيد العلم بأنه علم ويلزم التسلسل ، ونختار أنه ضرورى ولا نسلم ظهور الخلاف إذ الكلام في النظر الصحيح ، أو نختار أنه نظرى ولا تسلسل لجواز الانتهاء إلى نظر جزئى تكون مقدماته قطعية مرتبة ترتيباً قطعياً فيفيد الاعتقاد بالمنظور فيه كما يفيد العلم بكون الاعتقاد علماً بالضرورة فلا حاجة إلى نظر آخر . ولهم شبهة أخرى وهى لو أفاد النظر العلم لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضرورى في الخروج عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب . وردها أنا لانسلم قاعدة القبح العقلى ولئن سلمناها فالتكليف إنما يكون بالأفعال دون الكيفيات والاضافات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون الأفعال فالتكليف لا يكون إلا بتحصيله وذلك بمباشرة الأسباب كصرف القدرة والنظر واستعمال الحواس ، وهذا مراد من قال إن التكليف لم يقع بالمنظور فيه بل بالنظر وهو مقدور وإلا فلا خفاء في وقوع التكليف بمعرفة الصانع ووحدانيته وبالجملة فالعلم النظرى مقدور التحصيل والترك بخلاف الضرورى ولزومه بعد إتمام النظر لا ينافى ذلك ومن هنا أمكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية ومن شبههم أيضا أن العلم بوجود الواجب هو الأساس في الآلهيات ولا يمكن اكتسابه بالنظر لأنه يستدعى دليلا يستند إليه ويدل عليه وذلك إما نفس ثبوت الصانع أو العلم به وإلا لما كان دليلا عليه فأن كان الأول لزم من انتفاء انتفاؤه ضرورة انتفاء المقاد بالانتفاء المفيد وإن كان الثانى لزم من عدم النظر فى الدليل أنه لا يكون دليلا لأن هذا ووصف إضافى له لا يعرض إلا بالاضافة إلى المدلول الذى فرضناه العلم ودفعه أنا لا نريد بكون الدليل

مقيداً لشيء وموجباله أنه يوجد ويحصله على ما هو شأن العلل بل أنه متى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله أن النظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم أن انتفاء المزوم لا يوجب انتفاء اللازم وأن عدم النظر فيه لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول ؛ ومن شبههم أنه لو أفاد النظر العلم أى التصديق في الحقائق الالهية لكان شرطه وهو التصور متحققاً لكنه متنفأ أما بالضرورة فظاهر وأما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة ودفعها أن الرسم قد يفيد تصور الحقيقة وإن لم يستلزمه ولو سلم فيكفى التصور بوجه ثم ورد في هذا المقام على كل ما ذكر ليكون دليلاً على أن النظر الصحيح لا يفيد العلم أن العلم يكون النظر الصحيح غير مفيد للعلم إن كان نظرياً مستفاداً من شيء مما ذكر ليكون دليلاً يلزم التناقض اذ النظر قد أفاد العلم في الجملة وإن كان ضرورياً والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف أكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة لأن الجائز عادة خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم خلاف الأكثر فان قالوا معارضين نعرف بان الاحتجاج لا يفيد العلم لكن لما احتججتم على الافادة احتججنا على نفى الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا لهم : ماذا كرموه من الوجوه إن أفاد فساد كلامنا كان النظر مفيداً للعلم وهو المطلوب وإن لم يفد كان لغواً وبقي ما ذكرناه سالماً من المعارضة

تقسيم المعلوم

تقسيم المعلوم في هذا الفن أمر لا بد منه لأن المعلوم وهو الحاصل في العقل إما موجود أو معدوم والموجود إما ممكن أو واجب والمعدوم إما ممكن أو مستحيل وكل له أحكام لا بد من معرفتها وكل هذا وسيلة

إلى معرفة أحكام الواجب التي هي المقصود من علم التوحيد فنقول في التقسيم ذهب جماعة إلى أن المعلوم قسمان موجود في الخارج ومعدوم فيه وعلى هذا لا واسطة وذهب جماعة إلى أن الأقسام ثلاثة فقالوا : المتحقق في الخارج إن تحقق باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره بأن لا يكون تحققه تابعاً لتحقيق غيره فهو الموجود ، وإن تحقق تبعاً لتحقيق غيره فهو الحال كالأجناس والفصول . والمعدوم مالا تحقق له أصلاً فعلى هذا ثبتت الواسطة وهي الحال ، وعرفوه بأنه صفة غير موجودة ولا معدومة في نفسها قائمة بوجوده وسيأتي الكلام عليه وقال أكثر المعتزلة المعلوم إما لا تحقق له في نفسه أصلاً وهو المنفي أو له تحقق في نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن وهذا بناء على أن المعدوم ثابت وعليه أيضاً فلا واسطة وقال بعض المعتزلة المعلوم الكائن في الأعيان إما أن يكون له كون بالاستقلال وهو الموجود أو يكون له كون في الأعيان بالتبعية وهو الحال فيكون الحال الذي هو قسم من الكائن في الأعيان أيضاً قسماً من الثابت كما أن الموجود والمعدوم الممكن قسمان منه وغيره - أي غير الكائن في الأعيان - هو المعدوم فإن كان له تحقق في نفسه فتأبث وإلا فنفي فتكون الأقسام أربعة فالثابت الذي يقابل المنفي يتناول على هذا أموراً ثلاثة : الموجود والحال والمعدوم الممكن وعلى المذهب الثالث يتناول الموجود والمعدوم الممكن فقط وعلى الثاني يتناول الموجود والحال فقط .

وأما المعدوم ففي المذهبين الآخرين يتناول شيئين المنفي أي الممتنع والمعدوم الممكن وفي المذهب الثاني يرادف المنفي كما في المذهب الأول الذي يرادف فيه الثابت الموجود ، ومذهب الحكماء أن المعلوم إن لم يكن له

تتحقق بوجه ما فهو المعدوم ، وإن كان له تحقق بوجه ما فهو الموجود ، فإن كان وجوده أصلياً تترتب عليه آثاره وتظهر منه أحكامه فهو الموجود الخارجي أولاً فهو الموجود الذهني والظلي منسوب للظل لشبهه به في التبعية والموجود في الخارج إما أن لا يقبل العدم لذاته وهو الواجب لذاته فيكون عدم قبوله للعدم مقتضى لذاته أو يقبل العدم وهو الممكن لذاته وقيد لذاته في الواجب احتراز عن الواجب لغيره ، وأما قيد لذاته في الممكن فهو لتحقيق ماهيته لا أنه لو كان هناك ممكن بالغير لكانت ذاته إما واجبة أو مستحيلة فيلزم الانقلاب .

الكلام في الوجود والعدم والحال

ولا بد من الكلام على الوجود والعدم والحال إذ تقسيم المعلوم يحجر إلى التكلم عليها فنقول : قال جماعة إن « تصور الوجود بديهي » فلا يجوز أن إلا يعرف تعريفاً لفظياً ، وقولنا تصور الوجود بديهي حكم بديهي يلتفت إليه من لم يمارس طرق الاكتساب ويقطع به كل عاقل ولذا قيل لا شيء أعرف من الوجود . وعولوا على الاستقراء إذ هو كاف في هذا المطلوب لأن العقل إذا لم يجد في معقولاته ما هو أعرف منه بل ما هو في مرتبته ثبت أنه أوضح الأشياء عنده والمعنى الواضح عند العقل قد يعرف من حيث أنه مدلول لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه لئلا يكون دوراً ، وكل ما يقال في تعريفه كقولهم الوجود الكون والثبوت والتحقق والشئية ونحو ذلك فهو بالنسبة إلى من لا يعرف معنى الوجود من حيث أنه مدلول هذه الألفاظ دون لفظ الوجود ، وحينئذ يكون ذكر وجوه من الاستدلال غير ظاهر ، فتكون

تنبيهات فإن البديهي قد ينبه عليه بالنسبة للأذهان القاصرة ، وقيل إن هذا الحكم نظري فتكون أدلة على حقيقتها فإن بداهة التصور صفة خارجة عنه عارضة له فجاز أن تكون مطلوبة بالبرهان وقيل الوجود كسبي ، فلا بد من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا وما ذكر من الوجود على بداهته ، أو على دعوى بداهته مدخول والحق ما تقدم من البداهة واستدل من قال بكسبية الوجود بأنه إما نفس الماهية كما ذهب اليه جماعة فلا يكون بديها كالماهيات فإنه ليس ككسبي شيء من الماهيات الموجودة بديها إنما البديهي بعض وجوها وهو الذي يقطع سلسلة اكتساب الوجوه النظرية ويكون ذلك الوجه من السلوب فليس له ماهية حتى يكون كنهه كسبيا إذ الماهيات هي الموجودات بل هو مفهوم سلبي فليس عارضا حقيقة حتى يكون تعقله بالكسب تبعا لتعقل معروضه بالكسب وإما أن يكون زائداً عليها كما هو مذهب جماعة آخرين فيكون الوجود حينئذ من عوارض الماهيات فيعقل الوجود تبعا لها لأنه لا يستقل بالمعقولة لكون الماهيات ليست بديهية فلا يكون الوجود بديها لأن التابع للكسبي أولى بأن يكون كسبيا ويجاب أولا باختيار كونه غيرها ونقول هذا الحكم منشؤه توهم أن ما يحصل عقيب الكسب فهو كسبي وليس كذلك فإن الكسبي ما يحصل بالكسب وثانيا لا نسلم أنه إذا كان عارضا للماهية يحصل تبعا إذ قد يتصور مفهوم العارض دون ملاحظة معروضه وكيف نسلم ذلك ونحن ندعى أن تصور الوجود أول الأوائل وقد يناقش هذا بأن الوجود من المفهومات الإضافية ولو سلم ذلك فيكفي لتصور العارض تصور ماهية معينة وقد تكون ضرورية فيعقل العارض تبعا لهذه الماهية الضرورية واستدل من قال إنه لا يتصور أصلا لا بداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور بأن تصوره يميزه عن غيره ومعناه أنه ليس غيره وهو يستلزم تصور السلوب

عنه الذئى هو الوجود من قبل فيلزم الدور . وجوابه أنه لو صح لزوم أن لا يعقل شيء من الأشياء أصلاً بعين ما ذكر وأنه سفسطة ويبان ذلك أن التصور يستلزم التمييز لا أنه يتوقف عليه وغاية ما يلزم على هذا أن يكون لكل تصور تصديق ولا ضرر فيه واستدل أيضاً بأن التصور حصول الماهية فى النفس فتحصل ماهية الوجود فى النفس على تقدير كونه متصوراً وللنفس وجود آخر وإلا لا تمنع أن تتصور شيئاً فيجتمع فى النفس المثلان وجودها والوجود المتصور فانه باعتبار حصوله فى الذهن صورة متمشخة قائمة بالنفس لكونه علماً جزئياً فيكون فرداً للوجود المطبق كما أن وجودها فرد منه قائم بالنفس فيجتمع المثلان فى النفس ورده أن هذا مبني على القول بالوجود الذهني أى بوجود الأشياء أنفسها فى الذهن ونحن لا نسلمه وإذا سلمناه فلعل الموجود فى الذهن أشباح الأشياء المخالفة لها فى الحقيقة أو نسلم الوجود الذهني ونقول يكفي فى تصور الوجود حصوله للنفس وذلك الوجود الحاصل للنفس قائم بها لا كقيام الأعراض بمحالتها فلا يتوهم اجتماع مثلين فيكون العلم بالوجود حينئذ علماً حضورياً لا يحتاج فيه إلى حصول صورة متزعجة من المعلوم فى العالم بل يكون المعلوم نفسه حاصلاً له حاضراً عنده على الرأىين فى أن الوجود المطلق ذاتى لوجود النفس أو عارض له فانه حاضر على كلا التقديرين كما تتصور ذاتنا بذاتنا لا بصورة متزعجة من ذاتنا حالة فيها

الكلام فى أن الوجود مشترك

مفهوم الوجود وصف مشترك معنوي بين جميع الموجودات عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين زائد على الماهية وخالفهم الاشعري فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك إلا فى لفظ الوجود

واحتمج الجمهور بوجهين أحدهما أنا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا أو ممكنا وكذا نجزم بوجود بعض الممكنات ونتردد في كونه جوهرأ أو عرضا . ثانيهما أنا نقسم الموجود إليها ومورد القسمة مشترك وتوضيح المقام ليتبين دلالة كل من الدليلين على المدعى بوجه لا طعن فيه أن تقول : الجمهور على أن له مفهوما واحداً مشتركاً بين الوجودات إلا أنه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى أن وجود الواجب هو كونه في الأعيان على ما يعقل من كون الانسان وإنما الاختلاف في الماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن جميعا ، وعند الحكماء وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروضين بل لازم خارجي وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس ماهيته بمعنى أنه لا ماهية للواجب سوى الوجود الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية هي الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الأعيان فها هنا ثلاث مقامات : الأول أنه مشترك معنوي . الثاني أنه زائد ذهنيا في الممكن الثالث أنه في الواجب زائد أيضا ، والانصاف أن الأولين بديهيان . والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه فيدل على الاشتراك دليلان الاول : أنا إذا نظرنا في الحادث جزمنا بأن له مؤثراً مع التردد في كونه واجبا أو ممكناً عرضاً أو جوهرأ متحيزاً أو غير متحيز فبالضرورة يكون الأمر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركاً بين الكل . الثاني أنا نقسم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين أقسامه . فان قال قائل يعترض الوجهين لم لا يجوز أن يكون الباقي المقطوع به هو تحقق معنى من معاني لفظ الوجود لا مفهوم له كلي وأن يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ لا لبيان أقسام مفهوم

كلّى . قلنا لأننا نجد هذا الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود ولا يتنقض بالماهية والتشخيص حيث يبقى الجزم بأن لعلّ الحادث ماهية وتشخصاً مع التردد في كونه واجباً أو ممكناً ، وتقسم كل منهما إلى الواجب والممكن مع أن شيئاً من الماهيات والتشخيص ليس بمشترك بين الكل لأن مطلق الماهية والتشخيص أيضاً مفهوم كلّى مشترك بين الماهيات والتشخيصات المخصوصة فلا تنقض وإنما يرد لو ادعينا أن الوجودات متماثلة حقيقتها مفهوم الوجود ولا خفاء في أن الوجهين لم يتعرضا لذلك فتبين أن مفهوم الوجود مشترك معنوى وأما زيادته فيدل عليها صحة السلب فانه يصبح سلب الوجود عن الماهية ولا يصبح سلب الماهية عن نفسها . وأيضاً إكتساب الثبوت فان التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر إلى كسب ونظر بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها لها وأيضاً الا تفكالك في التعقل فانا نتصور الماهية ولا نتصور كنهها لا ذهنياً لأننا لا نعلم أن التصور هو الوجود في العقل ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز أن يوجد في الخارج مالا نعقله أصلاً وقد تصدق بثبوت الوجود العيني أو الذهني لها ولا خارجاً وهو ظاهر وأيضاً إفادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكسب يفيد فائدة غير حاصلّة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها وما قدمناه تنبيهات على بطلان القول بأن المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضه يدل على ذلك في الواجب والممكن وبعضه في الممكن فقط وبعضها في جزئيات من الممكن وجميعها لا يفيد إلا تباين الماهية والوجود بحسب المفهوم دون الهوية .

رأى الحكماء في وجود الواجب

« وقال الحكماء وجود الواجب عين ماهيته » لأنه لو زاد لاحتاج إلى معروضه لأن الوصف العارض محتاج إلى موصوفه المعروف فيكون وجوده ممكناً فيحتاج إلى سبب إما مقارن وهو ذاته أو صفة من صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده . ثم الكلام في ذلك كاللزام في الأول فيتسلسل . وإما مبين فيحتاج واجب الوجود في وجوده إلى غيره يكون ممكناً والجواب أنا نختار أن السبب مقارن هو ذاته من حيث هي ولا يلزم تقدم ذاته بالوجود على الوجود لأن العلة قسمان علة فاعلية وهي التي يجب فيها ذلك لأن مفيد الوجود لا بد أن يكون موجوداً . وعلة قابلية وهي المقارنة وهذه مستفيدة ولا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية الممكنات علة قابلة للوجود مع أنها غير متقدمة بالوجود على وجوداتها وإلا يلزم التسلسل وأيضاً أجزاء الماهية علة لقوامها مع أنها غير متقدمة عليها بالوجود

رأى الاشعري في الوجود

« وقال الاشعري وجود كل شيء عين ماهيته » فهو غير زائد واحتج بأنه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم لأن الماهية قبل قيام الوجود بها غير موجودة فهي معدومة فيكون الوجود قائماً بالمعدوم وهو باطل لا متناع قيام الشيء بالمتصف بنقيضه ولو قام الوجود بالماهية الموجودة لزم اجتماع وجودين ورد هذا الاستدلال بأننا لانسلم أنه إذا كان الوجود زائداً على الماهية يكون قائماً بالمعدوم بل يكون الوجود قائماً بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموصوفة بالعدم ، فالوجود ينضم إلى الماهية وحدها لا إلى الماهية المأخوذة بشرط العدم حتى يلزم التناقض ولا إلى الماهية

الموجودة حتى يلزم اجتماع وجودين فإن كل واحد منهما زائد على الماهية
من حيث هي

التحقيق في زياده الوجود وعدم زيادته

وإننا قبل الخروج من هذا البحث لابد من بيان المتنازع فيه بين
الأشعري وغيره فنقول أدلة القائلين بأن وجود الشيء بالمعنى المقابل لعدمه
زائد عليه لا تفيد سوى أن ليس المفهوم من وجود ذلك الشيء هو المفهوم
من ذلك الشيء من غير دلالة على أنه عرض قائم به قيام العرض
بالحال فإن هذا لا يقبله العقل ، وأدلة القائلين بأن وجود الشيء نفس ذاته
لا تفيد سوى أنه ليس للشيء هوية ، ولعارضه المسمى بالوجود ، هوية
أخرى قائمة بالأولى بحيث يجتمعان اجتماع الياض والجسم من غير دلالة
على أن المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فإنه بديهى البطلان
فالذى يظهر أن لا خلاف في زيادة الوجود على الماهية ذهنياً بمعنى أن للعقل
أن يلاحظ الوجود دون الماهية ويلاحظ الماهية دون الوجود لا عيناً أى
بحسب الذات أو الهوية بأن يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم إحداها
بالأخرى كبياض الجسم فعند تحرير البحث على ما بينا يرتفع النزاع بين
الفرقتين ، وبعض الكاتبين في هذا المقام قال : إن الأشعري يرى أن
الوجود بالمعنى الذى ترتب عليه الآثار هو نفس الماهية ، فليس الوجود
حينئذ بالمعنى المقابل للعدم وهو غير سديد ، فإن المعنى الذى ترتب عليه
الآثار هو المقابل للعدم وليس هو الماهية ولا بد من التعرض لمسألة مهمة
في بحث الوجود والعدم هي أن المعدوم ثابت أم لا فإنه يتفرع عليها مسألة
أخرى وهي تأثير الفاعل المختار في ماذا

ويتفرع عليها أيضاً جعل الماهيات وعدم جعلها بناء على أن معنى
 الجعل هو التأثير في نفس الماهية والزراع إنما هو في المعدوم الممكن لأن
 الممتنع منه منفي اتفاقاً والثبوت المتنازع فيه هو التقرر في الخارج بمعنى غير
 الوجود فيه وأن الوجود أخص منه وحيث تحرر محل النزاع فنقول :
مبحث أن المعدوم ثابت أولاً وللدليل كل من الخصمين
 قال جماعة من المعتزلة : إن المعدوم الممكن ثابت أى له تقرر في الخارج غير
 الوجود فيه ، واحتجوا بوجهين : أحدهما أن المعدوم متميز وكل متميز ثابت .
 أما أن المعدوم متميز فلا أنه معلوم فأن الشهر الآتي قبل وجوده معلوم متميز
 عن غير العلوم وإلا استحال انصاف أحدهما بالمعلومية والآخر بعدمها
 ولأنه مقدور فأن السفر غداً حركة مقدورة لنا وهي معدومة ولولا
 الامتياز لما صح أن يكون هذا مقدوراً وذلك غير مقدور ولأن المعدوم
 مراد فأنك قد تريد شيئاً كلقاء الصديق ولولا امتياز المراد عن غيره من
 المكروهات كلقاء العدو مثلاً قبل الوجود لاستحال أن يكون أحدهما
 مراداً والآخر مكروهاً فثبت أن المعدوم متميز وأما أن المتميز ثابت فلا أن
 التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف .
 والوجه الثاني أن الامتناع نفى لأنه وصف الممتنع المنفى فلو كان الامتناع
 ثابتاً لكان الموصوف به ثابتاً لأن ثبوت الصفة فرع ثبوت الموصوف
 لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتاً وإذا لم يكن الامتناع
 ثابتاً يكون الامكان ثابتاً لأن أحد النقيضين إذا كان غير ثابت يكون
 الآخر ثابتاً وإذا كان الامكان ثابتاً يكون المعدوم الموصوف به ثابتاً فثبت
 أن المعدوم الممكن ثابت ولنا في إبطال الوجه الأول النقض لأن هذا
 بعينه يجري في الممتنعات والخيليات والمركبات والجواهر والأعراض فأننا

نعقل المركبات قبل دخولها في الوجود مع أن هذه الماهية يمتنع ثبوتها في
العدم لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتمامها على وجه مخصوص
وذلك لا يتصور في حالة العدم اتفاقا ومنقوض بالخليات فأنا نتخيل جبلا
من ياقوت وبحرا من زئبق ونميزه عن غيره مع أنها غير ثابتة في العدم لأن
الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض مخصوصة على وجه
مخصوص ومنقوض أيضا بماهية الجواهر والأعراض فأنها وإن كانت
في العدم لكن الماهية غير موصوفة بالأعراض في العدم ولا يمكن القول
بأن الثابت في العدم هو الجواهر وحدها والأعراض وحدها فإنه غير
معقول ورد الاستدلال الأول بالمنع تفصيلا فيقال إن أريد بالتمييز في
الذهن فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فإنه لا يلزم من كون الشيء
متميزاً في الذهن ثبوته في الخارج وإلازم أن تكون الخليات والمتمنعات
والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك باتفاق وإن أريد التميز في
الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فإن كون المعدوم معلوما
ومقدوراً ومراداً لا يقتضى تميزه في الخارج ورد الثاني بأن الأماكن
والامتناع من الأمور العقلية لا من الأمور الخارجية فلا يلزم من كون أحدها
منفياً في الخارج كون الآخر ثابتاً فيه والمحققون على أن الضرورة قاضية
بني ثبوت المعدوم وشيئته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم إذ لا يعقل
من الثبوت إلا الوجود ذهناً أو خارجاً ومن العدم إلا نفي ذلك والشيئية
تساوى الوجود فالثابت في الذهن أو في الخارج موجود فيه وكلا لا تعقل
الواسطة بين الثابت والمنفى فكذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر
لعقله ومن النافين جماعة استدلوا بأدلة : الأول أنه لو كان المعدوم ثابتاً
لامتنع تأثير القدرة في شيء من الممكنات ونحن نثبت القدرة إذ التأثير

إما في نفس الذات وهي أزلية والأزلية تنافي المقدورية وإما في الوجود وهو حال والحال ليست بمقدورة باتفاق القائلين بها وإما في الاتصاف وهو أمر عدسي والجواب أننا نختار الثاني ونقول إن القدرة تجعل الذات متصفة بالوجود لا أن توجد الاتصاف والفرق بين . الثاني أن المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو صفة ثبوتية ، والمتصف بصفة النفي منفي ، كما أن المتصف بصفة الإثبات ثابت ودفعه أنه إن أريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون المتصف بها هو المنفي فلا نسلم أن كل معدوم متصف بصفة النفي . وإن أريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كاللاتحيز واللاحداث فظاهر أن المتصف بها لا يلزم أن يكون منفيًا فإن الواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية . الثالث لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم أن ثبوتها ليس من غيرها كانت واجبة إذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب ودفع هذا بأن الواجب ما يستغنى عن الغير في وجوده لا في ثبوته وهذه الوجوه إنما تذكر تنبيهًا وإلا فكون المعدوم ليس بثابت حكما ضروريا كما قدمنا ولا بد من التعرض لبحث الحال في هذا المقام فإنه من توابع الوجود والعدم ويترتب على ثبوت الأحوال اتصاف الواجب بالصفات المعنوية ومن لم يثبتته ، وجعل القسمة ثنائية فقط جعل الصفات المعنوية أعداما أي غير وجودية

الحال : وهو الوسطة بين الموجود والمعدوم وهو ضروري البطلان لما قدمناه من أن الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والإثبات في شيء من المفاهيم اتفاقا وقصد إثبات واسطة بينهما سفسطة باطلة بالضرورة وإن فسر الموجود بتفسير آخر كتفسيره

بما له تحقق اصالة والمعدوم بخلافه فتتصور الوساطة وهو ما له تحقق تبعاً فلم يكن النفي والاثبات واردين على معنى واحد فيكون النزاع لفظياً . وقال بعضهم معتزلاً لا يثبت الحال إنهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود لها بأن يحاذى بها أمر في الخارج فسموا بتحققها وجوداً وارتفاعاً عداً ووجدوا مفهومات ليس من شأنها ذلك العروض فجعلوها لاموحدوة ولا معدومة فالحققون يجعلون العدم للوجود سلب إيجاب ومثبتوا الحال يجعلونه عدم ملكة ولا منازعة فالنزاع لفظي .

دليل اثبات الحال

إحتج مثبتو الحال بوجهين . الأول الوجود ليس بموجود لأنه لو كان موجوداً لكان له وجود زائد عليه والوجود الثاني كالاول وهكذا فيلزم التسلسل ولا معدوماً لأن العدم مناف للوجود والشئ لا يتصف بما يتافيه فيكون الوجود لا موجوداً ولا معدوماً وهو وصف قائم بالموجود فيكون حالاً ورد هذا أنا نختار أنه موجود وجوده عينه وبيان ذلك أن الوجود هو التحقق وكل معنى مغاير للتحقق فهو في كونه متحققاً يحتاج إلى التحقق وأما ما هو عين التحقق فهو في كونه متحققاً لا يحتاج إلى شيء آخر بل هو متحقق لذاته كما أن كل مضيء مغاير للضوء وهو في كونه مضيئاً يحتاج إلى الضوء وأما ما هو عين الضوء فهو في كونه مضيئاً لا يحتاج إلى ضوء آخر بل هو مضيء لذاته أو يرد باختيار كونه معدوماً واتصاف الشئ بنقيضه إنما يمتنع بطريق المواطأة مثل أن الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل أن الوجود ذو عدم فليس بمستحيل مثل قولهم الحيوان ذو لا حيوان هو السواد أو البياض والثاني من وجهي

الاحتجاج الكلى ليس بوجود وإلا لكان متشخصاً ولا بمعدوم وإلا لما كان جزءاً من الموجود وهو محمول على الجزئيات الموجودة فيكون أمراً ليس بوجود ولا معدوم قائم بالموجود فهو حال ، ودفع هذا باختيار أنه معدوم ، لانه ليس في الخارج تمايز بين الكلى والتشخص يحصل من تركيبها الشخص ولا بين الجنس والفصل يحصل من تركيبها النوع لظهور أنه ليس في الخارج شيء هو الانسان الكلى وآخر هو خصوصية زيد يتركب منهما زيد وإنما التركب والتمايز في العقل فلا يلزم منه إلا كون الكلى أو الجنس موجوداً في العقل ولا استحالة في هذا غاية ما يلزمه أن يكون للبسيط في الخارج صورتان عقليتان مطابقتان له ولا استحالة فيه لأن الأجزاء العقلية صور ذهنية يتزعمها العقل من الهويات الخارجية بحسب استعدادات للنفس ، وبحسب شروط مختلفة تقتضيها ، كشاهدة جزئيات كثيرة أو قليلة والتنبه لمشاركات ومباينات فيما بين تلك الجزئيات فتقع في النفس صورة مطابقة للشخص وحده وصورة أخرى مطابقة له مع أفراد نوعه ، وصورة أخرى مطابقة له مع أفراد جنسه .

تقسيم الحال

وقسموا الحال إلى معللة وهي ما كانت علتها صفة موجودة في الذات كالعالية المعللة بالعلم ، وإلى حال ليست كذلك ، كلونية السواد ووجود الأشياء فليسا بمعللين . . (النظر في معرفة الله تعالى واجب)

معرفة الله تعالى واجبة ، أى العلم بوجوده واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة ، وهي لا تحصل إلا بالنظر لأنها ليست ضرورية باتفاق والنزاع إنما هو في طريق وجوبها . أما عند الأشاعرة فمعرفة الله واجبة شرعاً وهي لا تحصل إلا بالنظر ، فالنظر واجب شرعاً لأن ما لا يتم الواجب

المطلق إلا به فهو واجب بوجوبه ، أى أن دليل الواجب بوجبه وحيث إن دليل وجوب المعرفة يتلقى من الشرع . فيكون دليل وجوب النظر من الشرع أيضاً ، وعند المعتزلة معرفة الله تعالى واجبة عقلاً وهي لا تحصل إلا بالنظر فالنظر واجب عقلاً لأن ما لا يتم الواجب إلخ أما الاشاعرة فبنوا مذهبهم على أنه لا حكم قبل الشرع بناء على بطلان الحسن والقبح العقليين على ماسياتى . والمعتزلة بنوا مذهبهم على القول به وحيث وضح هذا فتقول . قالت الاشاعرة معرفة الله تعالى واجبة بالشرع ولا طريق لها إلا النظر كما قدمنا ، فالنظر واجب شرعاً للنصوص الواردة فيه . كقول الله تعالى (قل انظروا ماذا في السموات والارض ، أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض) وكقوله تعالى : (فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها) ، فقد أمر الله تعالى بالنظر في دليل إثبات الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه ، ولما نزل قوله تعالى : (إن في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر الآية) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ويل لمن لا كما بين لحية ولم يتفكر فيها) فقد أوعد بترك التفكير فيدل على وجوبه . وللإجماع المنعقد عليه . وقالت المعتزلة : معرفة الله واجبة بالعقل لان شكر المنعم واجب عقلاً لانه لدفع الخوف عن النفس وهو واجب عقلاً فان العاقل إذا لم يدفع ضرره مع قدرته عليه ذمه العقلاء بأسرهم ونسبوه إلى ما يكرهه ، وهذا معنى الوجوب العقلى ، وبالشكر يتدفع الخوف عن النفس ، فشكر الله تعالى واجب عقلاً ، وشكر الله تعالى يتوقف على معرفته فهي واجبة عقلاً وهي لا تحصل إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

ودفع الأشاعرة الاستدلال بهذا الدليل بأن مبناه حكم العقل وهو باطل كما سيأتى لنا فى محله والحاكم هو الشرع وعلى امتناع المعرفة بغير النظر فإنه إذا أمكنت المعرفة بغير النظر لم يجب النظر عقلاً وامتناع المعرفة بغير النظر ممنوع . وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز أن تحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم أو بالالهام أو بتصفية الباطن وسيأتى هذا . وأيضا هذا الدليل مبنى على استحالة التكليف بالحال واستحالة التكليف بالحال ممنوعة . وأيضا لو وجب النظر عقلاً لوجب قبل البعثة لأن وجوب النظر عندهم غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل موجود قبل البعثة والوجوب قبل البعثة يلزمه التعذيب يترك الواجب لكن قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) نفى الوجوب قبل البعثة بنفى لازم الوجوب الذى هو التعذيب ونفى الوجوب قبل البعثة يلزمه نفى الوجوب العقلى ونفى الوجوب العقلى يستلزم الوجوب الشرعى لان الوجوب متفق عليه والخلاف فى كونه من الشرع أو من العقل فدل قوله (وما كنا معذبين إلخ) على أنه ليس الوجوب إلا من الشرع . ويانه أن يقال . نفى الله التعذيب مطلقا دنيويا كان أو أخرويا قبل البعثة وهو من لوازم الوجوب بشرط ترك الواجب عندهم إذ لا يجوزون العقوبة فينتفى قبل البعثة لانتفاء لازمه وهو ينفى كونه بالعقل إذ لو كان الوجوب بالعقل لكان ثابتاً معه قبل البعثة ولا شبهة فى أن العقلاء كانوا يتركون الواجبات حينئذ فيلزم أن يكونوا معذبين قبلها وهو باطل بالآية وورد على دليل الأشاعرة عدم تسليم قيام الدليل على وجوبها شرعا . أما الاجماع فلا يمكن تحقيقه ولا نقله ولا كونه حجة لانه كاجماعهم على طعام واحد وهو غير ممكن لا انتشار المجتهدين فى مشارق الارض ومغاربها وجواز خفاء بعضهم وكذبه ورجوعه ولجواز خطأ الكل كخطأ كل

واحد ودفع ذلك بأن من الأمور ما يوجد فيه أمر جامع من توفر الدواعي إلى الاتقياد إلى الشريعة ومعرفة أحكامها وقيام الدليل الظاهر على ذلك المجمع عليه وقد علم الأجماع بطريق التواتر كالأجماع على الأركان الإسلامية وكونه حجة قطعية معلوم من الدين بالضرورة وجواز الخطأ على كل واحد لا يستلزم جواز الخطأ على الكل لتغايرها وتغاير أحكامها وورد أيضاً أنه كيف يدعى الأجماع على وجوب المعرفة مع أن الأجماع وقع على خلافه لتقرير النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة العوام على عقائدهم وهم الأكثرون مع عدم الاستفسار عن الدلائل بل مع العلم بأنهم لا يعلمونها قطعاً ودفعه أنهم كانوا يعلمون الأدلة إجمالاً كما وجد من الأعرابي حين قال : سماء ذات أبراج الخ كلامه ، أو أن المعرفة التفصيلية واجبة على الكفاية والاجمالية واجبة عيناً وأيضاً تمنع دلالة النص على الوجوب لأنه ليس بقطعي الدلالة فلا يسلم أن الأمر للوجوب ويدفع هذا بأنه المتبادر ولا صارف عنه فتعين . وقال المعتزلة : لو كان الحكم العقلي باطلاً لم يكن النظر مأموراً به شرعاً لأن الباطل لا يكون مأموراً به واللازم باطل ويرد هذا أنه ليس بباطل في ذاته وإنما الباطل استنلاله بادراك حكم الله من غير احتياج إلى الرسل وقالوا أيضاً لو كان حكم العقل باطلاً لما كان كافياً في معرفة الله تعالى ودفعه بما تقدم . وقال المعتزلة : تمنع أن التعذيب على الترك من لوازم الوجوب ، بل استحقاق التعذيب من لوازمه والآية لم تدل عليه ويرد هذا أن المراد إلزام المعتزلة والمعتزلة في هذا المقام ، لما رأوا هذا الإلزام تأولوا الرسول بالعقل ولا يساعدهم على هذا لغة ولا غيرها . وقد اعترض على كلا الفريقين بأن طريق المعرفة ليس النظر فقط بل تحصل بغيره أيضاً كما قدمنا وجوابه أنا نعم بالضرورة أن تحصيل غير الضروري من العلوم ، يفتقر إلى نظرها

ظاهر أو خفى أما التعليم فظاهر أنه ليس إلا إغانة للعقل بالارشاد إلى المقدمات ودفع الشكوك والمعصوم لا يكفى في صدقه إخبار بمعصوم آخر بل لا بد من نظر العقل وأما الأُلْهام فلأنه لا يثق به صاحبه ما لم يعلم أنه من الله تعالى وذلك بالنظر وأما التصفية فلا تكون إلا بعد أن تطمئن النفس في المعرفة ولو وجدت معرفة بدون نظر فلا يضرنا لأننا نحكم باعتبار ما ألف واعتيد في التوصيل وغيره لا يعرف عادة واعترض على الاشاعة بأنه لو كان وجوب النظر من الشرع يلزم إفحام الانبياء وعجزهم عن إثبات نبوتهم في مقام المناظرة إذ يقول المكلف حين يأمره النبي صلى الله عليه وسلم بالنظر في معجزته وفي جميع ما توقف عليه نبوته من ثبوت الصانع وصفاته حتى يظهر له صدقه في دعواه ، لا أنظر ما لم يجب النظر علىَّ فإن ما ليس بواجب علىَّ لا أقدم عليه ولا يجب النظر علىَّ ما لم يثبت الشرع عندي إذ المفروض أنه لا وجوب إلا به ولا يثبت الشرع عندي ما لم أنظر فإن ثبوته نظريّ فيتوقف كل واحد من وجوب النظر ، وثبوت الشرع على الآخر وهو محال ويكون هذا كلاماً حقا لا قدرة للنبي عليه السلام على دفعه وهو معني إفحامه ورد هذا بردين . الاول أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب حتى يلزم الدور ، وإنما يتوقف الوجوب على إمكان العلم به وذلك بوجود الإدراك وسلامة الآلات . وثانيهما أن يقال هذا الذي قلتموه مشترك الالتزام فما كان جوابا لكم فهو جواب لنا وتقريره أن يقال لو وجب النظر عقلا ، لزم إفحام العقل ، لأن وجوب النظر غير ضروري إذ هو متوقف على مقدمات تتوقف على أنظار دقيقة ، فإن العلم بوجوب النظر يتوقف على العلم بوجوب المعرفة وعلى العلم بأن النظر طريق لها ولا طريق لها سواه وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وكل هذه المقدمات

نظرية تحتاج إلى أنظار دقيقة ، والموقوف على النظرى نظرى . فيقول
العاقل : لا أنظر ما لم أعلم وجوب النظر ولا أعلم وجوب النظر إلا بالنظر
فيتوقف النظر على العلم بوجوبه ، والعلم بوجوبه متوقف على النظر فيلزم
الدور واللاحام واعتراض قولنا المعرفة واجبة بأن وجوبها فرع إمكان
وجوبها وهو ممنوع لأنه ان كان للعارف كان تكليفاً بتحصيل الحاصل
وهو محال ، وان كان لغيره كان تكليفاً للعاقل وهو أبطل . والجواب أن
إمكانه ضروري ، والعاقل من لم يبلغه الخطاب أو بلغه ولم يفهمه لا من
بلغه وفهمه لكن لم يكن عارفاً بما كلف بمعرفته وهو متعلق الخطاب

الكلام في الدور والتسلسل

ولا بد لنا قبل التكلم على اثبات الصانع من بيان معنى الدور والتسلسل
وابطالهما لأن اثبات الصانع يتوقف على ذلك فتقول :

بيان معنى الدور

الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه بمرتبة أو أكثر من جهة
واحدة ، والمراد بالمرتبة الدرجة ، فان كان التوقف بمرتبة كان الدور
بلا واسطة وان كان بمرتبتين كان بواسطة وهو نوع من التسلسل

دليل بطلان الدور

وبديهية العقل شاهدة ببطلان الدور ، لانه يستلزم تقدم الشيء
على نفسه وفيه جمع التقيضين فيكون متقدماً حين هو لا متقدماً وحاصلاً حين
هو لا حاصل . ولا يرد المضافان لأن كلا منهما مفتقر الى الآخر فيلزم
افتقار كل الى نفسه لانهما اعتباريان فلا يوصفان بالافتقار أصلاً أو بقول
إن الدور قسمان دور سبق وهو المحال ودور معى وهو غير محال ومعنى

هذا أن أحد المضيفين يعقل بالقياس الى صاحبه فيعقلان معا بخلاف الدور
السبقى فليس كذلك .

بيان معنى التسلسل

والتسلسل أن يتلاقى معروضا العلة والمعلولة في سلسلة واحدة من
معلول معين الى غير نهاية بأن يستند الممكن الى علة وتلك العلة الى علة
أخرى وهلم جرا هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واذا كان في
جانب المعلولات فرضنا من علة معينة بطريق التنازل إلى غير النهاية .

أدلة ابطال التسلسل

واعلم أن التسلسل أربعة أقسام لأنه لا يخلو إما أن يكون في آحاد
مجتمعة في الوجود أولا ، والثاني كالتسلسل في الحوادث والأول إما أن
يكون فيه ترتيب أولا ، والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة المفارقة
والأول اما أن يكون الترتيب فيه طبيعياً كالتسلسل في العلل والمعلولات
والصفات والموصوفات أو وضعياً كالتسلسل في الاجسام والمستحيل عند
الحكيم الأخيرين والكل مستحيل عند المتكلم وغاية ما يفيد كلام
الحكيم انما هو سهولة التطبيق في برهان التطبيق وستأتى اشارة له ولكن
برهان المجموع والتكافؤ يأتيان في الكل كما ستراه ، ويدل على بطلان
التسلسل أن تقول ذات السلسلة غير المتناهية ممكنة لان لها أجزاء فتكون
مركبة فتحتاج الى سبب موجود ، ذلك السبب اما نفسها أو جزؤها
أو خارج عنها واجب للانحصار عقلا في ذلك . أما الاول فظاهر البطلان
لان الشيء لا يوجد نفسه ولان الشيء لا يكون علة لنفسه ولعله ، فتعين
أن يكون خارجا عنها مبدأ لها واجبا لانه لو كان ممكناً لكان من سلسلة

الممكنات فتعين كونه واجبا بالذات لانهضار الموجود فى الواجب بالذات. والممكن بها ويدل على بطلان التسلسل أيضا التطبيق ويبان أنه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة لصح لنا أن ننقص من طرفها المتناهي واحداً فتحصل جملتان احدهما من المعلول المحض والثانية من الذى قبله نمطبق بين الجملتين فان تساويا لزم مساواة الكل للجزء وان لم يتساوياولا يتصور ذلك الا باقطاع الناقصة بالضرورة ، والتامة لا تزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيهما بالضرورة ، وورد على التطبيق أمران : أحدهما : تقض الدليل بأنه لو صح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهي الاعداد باطل وأن تكون معلومات الله متناهية للتطبيق بين الناقص بواحد منها وبين الكامل وثانيهما تقض المقدمة القائلة احدى الجملتين اذا كانت أقص من الاخرى لزم اقطاعها بأن الحاصل من تضعيف الواحد مراراً غير متناهية أقل من تضعيف الاثنين مراراً غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقاً وأيضاً مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وقد يحاب عن الثانى بدعوى الضرورة فى أن كل جملتين اما متساويتان أو متفاوتتان وأن الناقصة يلزمها الاقطاع وعن الأول بتخصيص الحكم بما دخل تحت الوجود سواء كانت أجزاءه مجتمعة أم لا ومراتب الاعداد من الاعتبار العقلية ومعلومات الله لا تتناهي أي أنها لا تنتهى الى حد لا يكون فوقه آخر وهذا المعنى غير المعنى المراد بعدم التناهي فى تعريف التسلسل والتخصيص فى الأدلة العقلية معناه أن الدليل لا يجرى فى صورة التقض بل يختص بما عداها فيكون الدليل كالدعوى ، والذى ورد لا تحقق له فى نفس الامر فلا يمكن التطبيق فيه الا بمجرد الوهم فينقطع باقطاعه وعند الحكماء لا يجرى التطبيق الا فيما دخل تحت الوجود مرتباً فيكون تطبيقاً بحسب نفس الامر نخرج ما ورد على كلا الرأيين : والانصاف أن

تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك إنما هو بحسب العقل فإن كفى في تمام الدليل حكم العقل بأنه لا بد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لا يقع فالدليل جارٍ في الأعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجموعة المترتبة وغير المترتبة لأن للعقل أن يفرض ذلك في الكل وإن لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلاً عما عداها لأنه لا سبيل للعقل إلى ذلك وبعد ما تقدم صار التطبيق غير متفق عليه في إبطال التسلسل وإن قيل إنه العمدة ولأن سلسلة العلل والمعلولات لما اشتملت على معلول محض لا يكون علة لشيء لزم اشتغالها على علة محضة لم تكن معلولة تحقيقاً للتكافؤ بين المتضاهيين فإن العلية والمعلولية متضاهيتان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود بمعنى أنه إذا وجد أحد المتضاهيين وجد الآخر فلا بد أن يوجد بازاء كل واحد منهما واحد من الآخر فلو لم تنته السلسلة إلى علة محضة مع اشتغالها على معلول محض ، لزم معلولية بلا علية لزيادة عدد المعلوليات بواحد فلا يتحقق التكافؤ . فإن قيل المكافئ لعلية المعلول المحض هو علية الذي فوقه بلا واسطة وإن كان معلولاً أيضاً لا علية العلة المحضة . يجاب بأنه لا بد أن يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضى ثبوت العلة المحضة .

الجوهر والعرض وبيان معنهما

على رأى المتكلمين ورأى الحكماء

ولا بد قبل التكلم على إثبات الصانع من التكلم على الجوهر والعرض لأن لهما مدخلية تامة في الأدلة كما سيأتى فنقول : المعلوم إماموجود

أو معدوم والموجود إما واجب أو ممكن والممكن قسمان جوهر
وعرض لأنه إن كان متحيزاً بذاته فجوهر ، وإن كان متحيزاً تبعاً
لغيره فعرض . وغير المتحيز أصلاً لا يوجد عليه دليل عند المتكلمين
الذين لهم هذا التقسيم وهذا التعريف فلماذا لم يعدوه من أقسام الموجود
واستدل بعضهم على امتناعه بأنه لو وجد لشارك البارئ تعالى في التجرد
ويحتاج إلى فصل فيلزم التركيب وضعفه ظاهر فإن الاشتراك في العوارض
سواء السلبية لا يستلزم التركيب ولك أن تقول عدم وجود الدليل لا يقتضي
الحكم بعدم الشيء في الواقع وقال الحكماء : الموجود في الخارج إن كان
وجوده لذاته بمعنى أنه لا يفتقر في وجوده إلى شيء أصلاً فهو الواجب
وإلا فالممكن والممكن إن استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر
وإلا فعرض ، والمراد بالموضوع محل يقوم الحال ، فالصورة الجوهرية
إنما تدخل في تعريف الجوهر لأنها مستغنية عن الموضوع فإن المحل أعم
من الموضوع ومعنى وجود العرض في المحل أن وجوده في نفسه هو
وجوده في محله ، بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر
بخلاف وجود الجسم في المكان فإنه أمر مغاير لوجوده في نفسه مرتب
عليه زائل عنه عند الانتقال إلى مكان آخر ، والجوهر عند المتكلمين
إما أن يقبل الانقسام وهو الجسم أولاً وهو الجوهر الفرد ، وعلى رأى
بعض الحكماء ينقسم إلى عقل ونفس وجسم وإلى هيولى وصورة وعلى
رأى البعض الآخر : الحال إن كان حالاً في جوهر آخر فهو الصورة
وإلا فإن كان محلاً فهو الهيولى والا فإن كان مركباً من المحل والحال
فهو الجسم والا فإن تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف بالنفس والا فالعقل
وهناك طرق أخرى للحكماء بنيت في التقسيم على قواعد قد اضطرب
النقل عنهم فيها ولم يقيم برهان صحيح على تلك القواعد ونحن نمسك القلم

عن الخوض في ما لم يتحرر فيه البرهان فنذكر رأى المتكلمين وأدلتهم،
وها نحن قد قدمنا تقسيمهم ولما كان مبحث الأعراض مبحثاً طويلاً قد
أفرد بتأليف خاص ومبحث الجوهر كذلك ولا يعنينا منهما في هذا
المقام إلا بيان حدودهما لهذا ضربنا صفحاً عن مبحث الأعراض برمته
وعما يتعلق بتقسيم الجوهر إلى جوهر فرد وإلى جسم لأننا نرى أن هذا
أمر ينبغي أن يفرد بتأليف خاص أيضاً والآن نقول :

حدوث الأعراض والجوهر وأدلة حدوث الجسم

إن كلا من الجوهر بقسميه ومن العرض حادث أى موجود بعد عدم
أما العرض فلا أنه لا يبقى زمانين ، وأيضاً لا كوان حادثاً بالمشاهدة وكذا
الأوضاع وباقي الأعراض على نزاع في أن الأعراض النسبية موجودة
أم لا . وأما الجوهر فأحد قسميه وهو الجوهر الفرد يتصف بالحركة
والسكون وباقي الأكوان وهى حادثه وسنقيم الدليل على أن المتصف
بالحادث حادث وأما الأجسام فحادثه لأنها لو كانت في الأزل لكانت
ساكنة لأنها لو لم تكن ساكنة لكانت متحركة ضرورة انحصار الجسم
في كونه متحركاً أو ساكناً لكنه يمتنع أن يكون متحركاً في الأزل .
إذا الحركة تقتضى المسبوقية بالغير المنافية للأزل ، فيمتنع أن تكون
الأجسام متحركة في الأزل فتكون ساكنة فيه ولو كانت ساكنة في
الأزل لم تتحرك أبداً واللازم ظاهر الفساد ، فان سكونها إن كان لذاتها
لم تتحرك أصلاً وإن لم يكن سكونها لذاتها يكون للغير وذلك الغير لا بد
أن يكون موجباً لأنه لو كان مختاراً لم يكن فعله قديماً فثبت أن سكون
الأجسام في الأزل إذا لم يكن لذاتها يكون لموجب وذلك الموجب إما
واجب أو ممتنع إليه دفعا للدور أو التسلسل وهما محالان وحينئذ يلزم

دوام السكون بدوام الموجب الذى هو الواجب أو منته إليه فلا يزال السكون أبداً فلا يتحرك الجسم أبداً وهذا باطل فاللزوم مثله رب قائل يقول لا نسلم أن الجسم لو كان ساكناً فى الأزل لم يتحرك أصلاً لجواز أن يكون السكون مشروطاً بعدم حادث فيزول السكون بحدوث الحادث فجوابه إذاً يتنافى حدوث الحادث مع وجود السكون لأن تقيض الشرط منافي لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدم السكون وعدم السكون يتوقف على وجود الحادث لأن وجود أحد المتنافيين يتوقف على انتفاء الآخر فلو كان السكون مشروطاً بعدم حادث لزم الدور ولا يرد أن الأزل قد يعدم فإن قدرة الله على إيجاد معين قديمة وتنقطع بوجود ذلك المعين لأن المنقطع هو التعلق وليس أمراً وجودياً وعلى تقدير كونه وجودياً فليس بقديم فإن المنقطع إنما هو التعلق الجزئى وهو حادث ويدل على حدوث الأجسام أيضاً أنها ممكنة وكل ممكن له سبب بالضرورة وسببها ليس موجباً أيضاً فهو مختار وكل ماله سبب مختار فهو حادث . أما أنها ممكنة فلو جهن أحدها أنها مركبة فعند الحكيم من الصورة والهيولى . وعند المتكلم من الجواهر الفردة وكل مركب ممكن لأنه محتاج إلى أجزائه التى هى غيره وكل محتاج إلى الغير ممكن ولأنها متعددة لأن بعضها عنصريات وبعضها فلكيات وبعضها مركبات وبعضها بسائط وكل متعدد ممكن لأن تعددها يستلزم اختلافها ولا يكون لذاتها لأنها متماثلة لتركيبها من الجواهر الفردة فيكون بعلة فتكون محتاجة إلى غيرها فهى ممكنة وأما أن كل ممكن فله سبب فقد ثبت أنه بالضرورة وأما أن السبب لا يكون موجباً فلأنه لو كان موجباً للزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط أو بغير وسط بدوام ذاته وهو باطل وبعبارة أخرى أن السبب الموجب إما حادث أو قديم فإن كان حادثاً

فهو المطلوب فتكون الاجسام حادثة وإن كان فديما يلزم من دوامه دوام معلوله الذى هو بلا وسط ومن دوام معلوله الذى هو بلا وسط دوام معلوله الذى هو بوسط وهكذا . وأما أن هذا باطل فبالمشاهدة لانا نشاهد بعض الاجسام الموجودة غير دائم فنبت أن السبب لا يكون موجبا وإذا لم يكن موجبا كان مختارا وكل ماله سبب مختار فهو حادث فنبت حدوث الاجسام ويدل أيضا على حدوث الاجسام أنها لا تخلو عن الحوادث لانها لا تخلو عن أحد الاكوان الاربعة والاضاع وهى حادثة كما قدمنا . وأما أن مالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فلانه لو صح اتصاف الازلى بالحدث لصح اتصافه بالحدث أزلا لان صحة الاتصاف تتوقف على قابلية الازلى للاتصاف وقابلية الازلى للاتصاف أمر لازم لذات الازلى وهى أزلية وصحة الاتصاف أزلا تستلزم المحال وهو صحة وجود الحادث بعنوان كونه حادثا أزلا لأن المفروض ذلك وهو بين البطلان والمستلزم للمحال محال فلا يكون المتصف بالحادث أزليا أبدا وهو المطلوب ورد على الدليل الثانى أنه لم لا يجوز أن يكون السبب الموجب يوجد جسما متحركا وتحركه شرط لهذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط لأن الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود وإذا لم يكن شرط وجود الشيء دائما لم يكن ذلك للشيء دائما . وجوابه أن وجود هذه الحوادث أن توقف على وجود حركة وتلك على وجود أخرى وهلم جرا لزم وجود واجتماع حركات لانهاية لها وهى مترتبة طبعاً ووضعاً أما طبعاً فلكون السابق شرطاً لللاحق وأما وضعاً فلانها إذا كانت مجتمعة فى الخارج كان لكل منها وضع بالنسبة إلى الآخر فى الوجود الخارجى وهو محال لما تقدم فى التسلسل وإن توقف هذا الحادث على

عدم حركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة بعد وجودها دوام هذا الحادث ولا يرد أنه يتوقف على تلاحق أشخاص الحركة متعاقبة لا أول لها وكل سابق معد لللاحق فلا يلزم الاجتماع المتقدم ولا يلزم تمام العلة أيضا كما في الثاني لأنه ينفيه برهان المجموع أو التكافؤ

إحتياج الممكن إلى المؤثر ضرورى

لما كان كل من الوجود والعدم بالنسبة إلى ذات الممكن سواء امتنع وجوده إلا لمرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم بهذا الحكم بديهي فانه يجزم به الصبيان الذين لهم أدنى تمييز ألا ترى أن كفى الميزان إذا تساوتا لذاتهما وقال قائل ترجحت إحداها على الأخرى بلا مرجح من خارج لم يقبله صبي مميز وعلم بطلانه بداهة وكل عاقل إذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة أنه محتاج إلى مرجح والضروريات قد يقع فيها تفاوت بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البدييات والاستثناس به يستدعى زيادة جلاء وعدمه قد يستدعى خفاء ولهذا قيل إن البدييات قد يكون فى التصديق بها خفاء بسبب خفاء التصورات الواقعة فيه إما لعدم الالف وإما لانها مكتسبة فان التصديق البديهي قد يتوقف على تصورات مكتسبة ومع هذا فلا قدح فى بداهته . وحيث علمت هذا فلا تقل ان هذا الحكم ليس مثل قولنا الواحد نصف الاثنين ويلزم هذا الحكم أن وجود الممكن يستدعى وجود الواجب بالضرورة فان سبب ذلك إحتياج الممكن إلى المؤثر فى وجوده كما قدمناه وحيث علمنا أن الدور

والتسلسل باطلان وعلمنا حدوث الاعراض والجواهر وعلمنا ضرورة احتياج الممكن الى المؤثر نشرع الآن في الكلام في الآلهيات مقدمين الكلام على إثبات الصانع ومدخلية ما تقدم في اثبات الصانع وغيره سترأها في الاستدلال عليه وعلى غيره من باقي العقائد والله يهدينا الى سواء السبيل .

(الكلام في الآلهيات)

بيان الطريقتين في اثبات الصانع

اعلم أن من الناس من أثبت حدوث العالم وامكانه بجميع أجزائه ثم استدل بحدوثه وامكانه على وجود الصانع وهو الطريق الذى سلكه المتكلمون وبعض الحكماء ومنهم من اعتبر حال الوجود واستدل بالنظر فى الموجود وأنه واجب أو ممكن وهو الطريق الذى سلكه الشيخ فى الاشارات ونذكر الطريقتين تنميًا للقائمة فنقول .
قدمنا أن كلا من الجوهر والعرض حادث وأثبتنا ذلك بالبرهان فهما موجودان حادثان فتعين أنه لا بد لهما من محدث فنقول فى نظم الدليل العالم وهو جواهر وأعراض إذ لم يقم برهان على غيرهما حادث وكل حادث لا بد له من محدث . أما الصغرى فنظرية مدللة .
وأما الكبرى فضرورية وقيل نظرية أيضا لاحتياجها إلى أن يقال لأن الحادث محتاج إلى الغير فى وجوده كما قدمنا إلى هنا ثبت أن العالم حادث وأنه لا بد له من محدث وأما أن هذا المحدث واجب فهو مدعى آخر دليله أنه لو كان محدثه غير واجب أو غير قديم لأدى الى الدور أو التسلسل لانه يكون موجوداً غير واجب وغير الواجب ممكن يحتاج

الى سبب ، وقد قدمنا بطلانها ولك أن تقول أيضاً : العالم جواهر وأعراض ممكن وكل ممكن محتاج في وجوده الى سبب فالعالم محتاج الى سبب وهذا السبب واجب . أما الصغرى فلأن الجواهر مركبة ومتعددة وهما من لوازم الأمكان كما قدمنا ، ولأن الأعراض ممكنة لتفاوتها واختلافها مقيسة إلى محالها والأجسام متماثلة لأنها مركبة من الجواهر الفردة فاختصاص كل جسم بأعراض دون أخرى لا بد له من تخصص وكل محتاج إلى المخصص ممكن . إلى هنا ثبت أن الجواهر والأعراض ممكنة وكل ممكن محتاج إلى السبب وهذا ظاهر أيضاً مما قدمناه وأما أن هذا السبب واجب فلدفع الدور أو التسلسل . الطريق الثاني أن في الواقع موجوداً مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه تشهد بها الفطرة فإن كان ذلك الموجود واجباً فهو المطلوب وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب دفعاً للدور أو التسلسل وذكر بعضهم مسلكاً آخر وهو أنه لا شك في وجود موجود ممكن كالتركيبات فإن استند إلى الواجب ابتداء فظاهر وإن تسلسلت الممكنات إلى غير النهاية قلنا جميع الممكنات أي ذات هذه السلسلة إلى غير النهاية ممكنة لاحتياجها إلى أجزائها التي هي غيرها فتكون محتاجة إلى علة لما تقدم وعلاها إما نفسها أو جزؤها أو خارج عنها والأولان باطلان لما تقدم فتعين أن يكون خارجاً واجباً ، وإلا لكان من جملة الممكنات ، ونقول أيضاً لو انحصر الموجود في الممكنات فقط لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجوده ولا إيجاداً وإذ لا وجود ولا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره ، ولا يصح التمسك بالدلائل الثقلية هنا وهو ظاهر .

أدلة التوحيد الثلاثة وبيان ما يرجع إليه كل واحد منها

توحيدہ تعالیٰ : إلى هنا ثبت أن موجد العالم واجب الوجود لذاته والآن نريد اثبات صفات لهذا الواجب ، بعضها قام عليه البرهان العقلي والتقلي ، وبعضها ثبت بالتقلي فقط . فنقول بهذا الموجود الواجب لذاته لا تركيب فيه وإلا لكان ممكناً ولا تعدد لافراده لأنها لو تعددت لاحتاجت إلى ما به الامتياز وما به الامتياز إما نفس الماهية الواجبة أو جزؤها أو لازمها أو منفصل إذ الواجب حينئذ لا يكون بدون ذلك فلو كان المميز جزؤه يلزم التركيب أو منفصلاً عنها فلا وجوب للاحتياج المستلزم للامكان وإن كان المميز الماهية أو لازمها فلا واجب وجوده غيره ومحصله أن علة تعين واجب الوجود إن كانت ماهيته أو لازم ماهيته وجب كونه فرداً واحداً وإن كانت غيرها وغير لازمها كان واجب الوجود محتاجاً في تعينه إلى غيره وإن كانت علة التعيين جزءاً الماهية لزم التركيب وهو يناقض الوجوب بالذات وهذا الدليل مرجعه منع تعدد الواجب باعتبار كونه واجباً وهنا بحث وهو أنه لم لا يجوز أن يكون الامتياز بنفس الماهية بمعنى أن تكون كل ماهية منحصرة في فرد بحيث يمتاز كل عن الآخر بماهية الممتازة بنفسها ويلزم كلا منهما الوجوب الذاتي إذ لا امتناع في كون الوجوب لازماً أعم فلم يستلزم كون التعيين بنفس الماهية انتفاء التعدد إنما يلزم ذلك لو اتحدا في الماهية . وجوابه أن اشتراكهما في عارض الوجوب يستلزم اشتراكهما في شيء من الماهية ضرورة لزوم المناسبة بين المقتضى والمقتضى وبدل أيضاً على عدم تعدد الواجب لذاته أن وقوع ما قصده الواجبان لذاتهما المستغنيان لذاتهما المستقلان إياهما معاً فلا استقلال أو بكل منهما فتتوارد علتان على معلول واحد وهو

باطل بالضرورة أو بأحدهما فترجيح بلا مرجح لأن نسبة المقدورات إليهما سواء إذ مقتضى للقادرية ذاتهما وللمقدورية الامكان لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فيلزم عدم وجود شيء من الممكنات لاستلزامه ما تقدم من أحد المحالات فإن قال قائل يجوز أن لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال أو يقع بهما جميعاً لا بكل منهما لثلا يلزم المحال لأننا نقول الأول باطل للزوم عجزهما ولأن المانع من وقوعه بأحدهما ليس إلا وقوعه بالآخر فيسلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثانى لأن التدبير استقلال كل منهما ومرجع هذا الدليل النظر إلى الواجب لذاته باعتبار استقلاله واستغنائه وكإل قدرته والنظر إلى الممكن باعتبار مقدوريته وبدل أيضاً على عدم تعدد الواجب أنه إذا أراد أحدهما أمراً فاما أن يتمكن الآخر من إرادة ضده أم لا وكلاهما محال فإن لم يتمكن فعاجز إدا لا مانع سوى تعلق قدرة الأول وإن تمكن لزم من فرض وقوعهما إما وقوع الضدين معاً وهو محال أولاً وقوعهما وهو عجز لهما مع الاستحالة في مثل الحركة والسكون أو وقوع أحدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح ومرجع هذا الدليل إلى النظر للواجب والمقدور معا لكن بوجه غير الذى قبله فإن هذا بالنظر لا أحد الواجبين مع الواجب الآخر في إرادة غير ما أراده والمتقدم فيما لو انفقاً في إرادة شيء واحد ولذا اختص كل منهما باسم فالآخر منهما يسمى برهان التمانع وما قبله يسمى برهان التوارد .

بيان ما تشير اليه الآية الكريمة « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا »

وبرهان التمانع وما قبله مشار إليهما بقوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) وبيان معنى الآية أنه لو تعدد الاله لم تتكون السموات والأرض لأن تكونهما إما بمجموع القدرتين أو بكل منهما أو بأحدهما مع إرادة الآخر وجودها أو إرادته عدم وجودهما والكل باطل كما تقدم وعلى هذا فالمراد من الفساد عدم التكوين ولزوم الفساد للتعدد حينئذ عقلا ظاهر وإن أريد بالفساد الخروج عما هما عليه من النظام فيبانه أنه لو تعدد الاله لوجد التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم العادة فلم يحصل بين أجزاء العالم هذا الالتئام الذى باعتباره صار الكل كأنه شخص واحد ويختل النظام الذى به بقاء الأنواع ولزوم الفساد بهذا المعنى للتعدد عادى كما هو ظاهر وعلى هذا تكون الآية مشيرة للتمانع فقط ومما ينبغى مراعاته أن المسلمين الآخرين مرجعهما وجود العالم والمسلك الاول مرجعه إلى وحدة الواجب من حيث هو واجب بقطع النظر عن وجود العالم والقرآن مسلكه لفت العقول إلى ما بين أيديهم وما يشاهدونه ليستفيدوا منه ما يهديهم إلى وحدة الواجب وليس كل شخص تحصل عنده المقدمات التى روعيت فى الدليل الاول بخلاف الدليلين الآخرين لأن مبناهما على المشاهدة ، قال جماعة ويصح التمسك بالدلائل الثقلية فى اثبات التوحيد لعدم توقف صحتها على التوحيد لأن الدليل السمعى وإن توقف على معرفة الواجب لذاته لكن معرفة الواجب لا تتوقف على معرفة الوحدة حتى يدور بل الوجوب بالذات يستلزم

الوحدة في التحقيق فقط وبعضهم منع هذا وقال ان الوجوب بالذات يستلزم الوحدة مطلقاً عقلاً وخارجاً وهو الذي ستطلع عليه عند مبحث مخالفة ذاته لسائر الذوات .

بيان معنى القدرة والايجاب

قدرته تعالى : القدرة صفة يتمكن الفاعل بها من الفعل والترك فالقادر هو الذي يصح منه الفعل والترك فإن شاء فعل وإن شاء ترك ومعناه صحة كل منهما عنه لذاته وهذا لا ينافي وجوب وقوع الفعل عنه عند خلوص الدواعي والايجاب معناه وجوب الفعل عن الفاعل بالنظر لذات الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً فالوجوب هو الذي يلزم عنه الفعل لذاته بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً إذا تقرر هذا نقول :

دليل اثبات القدرة للواجب

ذهب جماعة المتكلمين وبعض الحكماء إلى أن الواجب قادر وإلى أنه موجب ذهب جمهور الحكماء فدليل المتكلمين أنه لو كان موجبا لاقداراً لزم أحد أمور ثلاثة إما قدم العالم أو وجود حوادث لا أول لها معاً أو متعاقبة وكلها محالة لأنه إن لم يتوقف تأثيره في العالم على شيء أصلاً لزم قدم العالم ضرورة امتناع تخلف الأثر عن المؤثر التام وقد ثبت حدوث العالم بما قدمناه وإن توقف تأثيره في وجود العالم على شرط حادث فاما أن يتوقف على وجوده أو على ارتفاعه فان توقف على وجود شرط حادث ننقل الكلام إلى كيفية حدوث الشرط كالسكلام في صدور العالم فيلزم صدوره بشرط آخر وكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث متسلسلة لانهاية لها لاحتياج كل شرط إلى شرط آخر مقارن له إلى غير النهاية وهو محال كما تقدم وإن توقف تأثيره في العالم على ارتفاع

شرط حادث بعد وجوده لزم حوادث متعاقبة لا إلى نهاية وهو محال أيضاً لما تقدم . رب قائل يقول لا نسلم أنه لو كان موجبا ولم يتوقف تأثيره على شرط أصلا لزم قدم العالم الذي قام البرهان على حدوثه فإن تخلف الأثر عن المؤثر إنما يمتنع إذا كان الأثر ممكناً لا بينا أنه لو وجد العالم في الأزل لكان إما ساكناً أو متحركاً وكل محال فوجود العالم في الأزل محال فتخلف الأثر عن المؤثر لا يمتنع وجود العالم في الأزل فإن صحة صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيها وجود المؤثر يعتبر فيها أيضاً إمكان الاثر فتقول للقائل إن هذا لا يرد لأن المفروض أن المؤثر لا يتوقف تأثيره على شيء أصلا فتكون العلة تامة والمعلول لا يحتاج إلى شيء أصلا سوى هذه العلة والذي أورده القائل مرجعه إلى عدم تمام العلة وإن أورد القائل أنا لا نسلم لزوم المحال فيما لو كان وجود العالم متوقفاً على ارتفاع شرط حادث لأنه لا يمكن التطبيق لأن الجملتين في هذه الحالة لا يتصفان بالزيادة والنقصان لأن ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه . والجملتان غير موجودتين في الخارج فامتنع اتصافهما بالزيادة والنقصان لأن الزيادة والنقصان من أوصاف الموجودات فتجيبه بأن هذا غير مسلم لأنه متقوض بالزمان فإنه يتصف بالزيادة والنقصان مع عدم الوجود وبتصور التطبيق مع التعاقب لأن مداره على نظر العقل إجمالاً كما قدمنا لأعلى التفصيل فإنه محال عقلاً وهذا كاف أو تقول هو باطل لبرهان المجموع أو التكافؤ وقد قدمناهما فإن عاد ذلك القائل وقال هذا الدليل لا يدل إلا على أن المؤثر في العالم قادر ولم يقتض أن يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز أن يكون موجد العالم وسطاً مختاراً بأن يكون الواجب

لذاته اقتضى على سبيل الإيجاب موجوداً قديماً ليس بجسم ولا جسماني قادراً مختاراً وذلك القادر المختار هو الذى أوجد العالم بالقدرة والاختيار . فتجيبه بأننا لا نسلم ذلك لأن كل ماسوى الواجب ممكن وكل ممكن مفقتر في وجوده إلى المؤثر وكل مفقتر إلى المؤثر محدث لأن تأثير المؤثر فيه بالإيجاد لا يكون حالة الوجود لاستحالة إيجاد الموجود فيكون تأثيره فيه إما حالة الحدوث أو حالة العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر وإذا كان الوسط حادثاً لا يمكن أن يكون أثراً للموجب القديم إلا بتوسط حوادث متعاقبة لا إلى أول وهو باطل . ويدل أيضاً على أن الواجب قادر لا موجب اختلاف الاجسام بالاوصاف واختصاص كلِّ بماله من اللون والشكل والطعم والرائحة فان هذا الاختلاف لابد أن يكون لمخصص لا امتناع التخصيص بلا مخصص وذلك المخصص لا يجوز أن يكون نفس الاجسام أو شيئاً من لوازمها لان طبيعة الاجسام واحدة بل أمراً آخر فينتقل الكلام إلى اختصاصه بذلك الجسم فاما أن تتسلسل المخصصات وهو محال أو تنتهي إلى القادر المختار لان نسبة الموجب إلى الكل على السواء وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى (ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف ألسنتم وألوانكم إن في ذلك لآيات للعالمين) وقد يتمسك في إثبات كون الواجب قادراً بالاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة ولكنه مناقش بما يطول ذكره

دليل من قال أن الواجب فاعل بالإيجاب

ودليل من قال إن الواجب الذى تستند إليه الممكنات موجب أى غير قادر أنه لو كان فاعلاً بالقدرة لكان تعلق قدرته بأحد المتساويين

بالنظر إلى نفس القدرة إما مفتقر إلى مرجح أولا فإن كان مفتقراً إلى مرجح يتقل الكلام إلى تأثيره في ذلك المرجح ويلزم التسلسل في المرجحات وإن لم يفتقر لزم انسداد باب إثبات الصانع لأن مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجح ورد ذلك بعدم التسليم لكل أن تقول في حال افتقار تعلق القدرة إلى مرجح لا يلزم التسلسل لجواز أن تكون الإرادة هي المرجح الذي يتعلق بأحد المتساويين لذاته وفيما لولم يفتقر إلى مرجح لا يلزم انسداد باب إثبات الصانع لأن المقتضي إلى ذلك جواز ترجيح الممكن بلا مرجح بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر أحد مقدورية بلا مرجح بمعنى تخصيصه بالإيقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك فتدبر . واستدلوا أيضاً بأن تعلق القدرة إما قديم فيلزم قدم الأثر منعاً لتخلف المعلول عن العلة التامة وإما حادث فلا بد من تعلق آخر حادث فتتسلسل الحوادث ورده أن تعلق القدرة والإرادة قديم بوجود العالم فيما لا يزال أو حادث وتعلق القدرة والإرادة لذاتهما على أن التعلقات اعتبارية واستدلوا أيضاً بأن الأثر لا يصدر عن المؤثر إلا بعدم تمام الشرائط ضرورة وحيث لا يتمكن الفاعل من الترك لا امتناع التخلف فلا فرق بين الموجب والقادر . ودفع هذا أنا لا نسلم امتناع وقوع الأثر من المختار وإن سلمناه فلا نسلم أن هذا يقتضي كون الفاعل موجباً لا مختاراً فإن الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لا مناف له لأنه بحيث لو شاء ترك بخلاف الموجب واستدلوا أيضاً بأن النفي ترك محض وعدم مستمر فلا يكون مقدوراً . وجوابه أن القادر هو الذي يصبح منه الفعل والترك لا أن يفعل الترك واستدلوا أيضاً بأن المقدور لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب والقابل له بمنع فانتفت المكنة . وجوابه أن المكنة حاصلة في الحال

من الایجاد فی المستقبل أو حاصلة فی الحال بالنظر إلى ذاته ویمكن
تقض هذا الدلیل بأنه یجرى فی الایجاب بعین ماجرى به فی إثبات القادرية
فیقال تأثیر الموجب فی الأثر إما حال وجوده أو حال عدمه الخ فما كان جوابا
لكم فهو جواب لنا واستدلوا أيضا بأن أثر المختار إن كان أولى من الترك
لزم الاستكمال بالغير وإن لم یكن أولى لزم العبث وكلاهما محال . وجوابه
أنه یكفی فی نفي العبث كونه أولى فی نفس الأمر أو بالنسبة إلى الغير من
غير أن تكون الأولوية أولى بالفاعل وإن سمى عبثا لخلوه عن تقع للفاعل
فليس بمستحيل بالنظر للواجب واستدلوا أيضا بأنه لو كان قادرا لا موجبا
لزم انقلاب الممتنع ممكنا أو جواز كون الأزل أنرا للقادر . وجوابه
أن العالم ممكن أزلا نظرا لذاته ویمتنع وقوعه فی الأزل نظرا إلى استناد
إلى القادر المختار

عموم قدرته تعالى

قدرة الواجب تعالى عامة التعلق بجميع الممكنات بمعنى أن كل
الممكنات واقعة بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواه فی شئ منها
فلا یوجد ممكن بغير قدرته ودلیل ذلك أن المقتضى للقادرية ذاته والمصحح
للمقدورية هو الامكان ولا یرد أنه یجوز اختصاص بعض الممكنات
بشرط لتعلق القدرة أو مانع عنه ومجرد المقتضى والمصحح لا یكفی بدون
الشرط وعدم المانع لدفعه بأن النظر إلى ذات الممكن وذات القدرة وورد
أيضا أنه یجوز أن یكون إمكان كل ماهية مغايرا بالحقیقة لامكان الماهية
الأخرى فینتد لا تكوى جميع الماهیات مشتركة فی مصحح المقدورية
ودفعه أن حقیقة إمكان الممكن هی استواء طرفی الوجود والعدم

بالنسبة إليه لذاته وهو مستوفى جميع الممكنات وليست قدرته مقتصرة على بعض الممكنات وإلا لزم العجز ولما تقدم قبل هذا ولا يطرؤ عليها العدم لأنها مقتضى لذاته فهي في مرتبة الوجود والوجود مقتضى الذات ولهذا المناسبة نقول :

تحقيق في زيادة الصفات

إن صفات الله تعالى عند المتكلمين القائلين بوجودها وزيادتها على ذات الواجب ليست واجبة بالذات وإلا لزم تعدد الواجب بالذات ولا يتصور فيها مع أنها صفة أن تكون واجبة بالذات وإلا لزم قلب الحقائق فتكون ممكنة وهي موجودة فتكون مفقورة إلى مؤثر وتكون متعلق القدرة لأنه لا يخرج ممكن مّا موجود عن أن تتعلق به وإذا كانت متعلقة للقدرة كانت حادثة وحدوثها بصفة أخرى والصفة الأخرى بصفة أخرى وهكذا فيلزم التسلسل وإن كانت الصفات ممكنة ولم تتعلق بها القدرة كانت ممكنة موجودة وجدت عنه بطريق الإيجاب فيلزم التخصيص في القواعد العقلية وأن بعض الممكنات موجود بطريق الإيجاب وبعضها بطريق الاختيار وهو باطل، لعموم قدرته تعالى وقيام البرهان العقلي عليه والذي يقتضيه النظر السديد في كلام المتكلمين أنه قد سمعت هذه الصفات وقام البرهان العقلي عليها وورد إطلاق المشتق على الواجب فأخذ المتكلمون من هذا كله أن له صفات موجودة زائدة على ذاته وتوجيه كلامهم ومرجعهم هذا كما هو مدون في بطون الكتب لا يفيد أنها موجودة وزائدة فنقول إن لله صفات هي مقتضى ذاته فهي في مرتبة الوجود فكما أن وجوده مقتضى ذاته وليس بممكن كذلك صفاته مقتضى ذاته فلا تكون

الذات مؤثرة فيها لا بطريق الايجاب ولا بطريق الاختيار فليست ممكنة بل واجبة للذات كوجوب الوجود للذات ولا يلزم تعدد الواجب لأنها حينئذ من لوازم الذات كما أن الوجود من لوازم الذات فلا فرق بينهما وهذا غاية ما يمكن في توجيه كلام بعض المتكلمين وبغير هذا لا يعقل كلامهم وتوضيح المقام أنه لو كان له تعالى صفات موجودة زائدة على الذات لكانت إما واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها لانحصار الموجود في الممكن والواجب وكلاهما باطل . أما الأول فلا أنه يلزم تعدد الواجب لذاته وقد قام البرهان على عدم تعدد الواجب لذاته . وأما الثاني فلا أن الممكن الموجود محتاج في وجوده إلى مؤثر كما قدمناه من أن احتياج الممكن إلى المؤثر في وجوده ضروري فتكون الصفات محتاجة إلى مؤثر والمؤثر فيها إما الذات أو غيرها والثاني ممنوع لأنه يؤدي إلى أن تكون الذات محتاجة إلى الغير في قيام صفاتها بها وهو يناقض الوجوب الذاتي فتعين أن يكون المؤثر فيها نفس الذات وتأثير الذات فيها إما بطريق الايجاب أو بطريق القادارية فان كان بطريق الايجاب فقد قام البرهان العقلي على أنه مؤثر بطريق الاختيار وقام البرهان العقلي أيضا على عموم تعلق قدرته تعالى بكل ممكن موجود وتخصيص ذلك بغير الصفات تخصيص في القواعد العقلية وهو باطل وإن كان تأثيره فيها بطريق الاختيار كانت حادثة وقد قام البرهان العقلي على عدم قيام الحوادث بذاته والمتكلمون يختارون مرة أنها واجبة لذاتها ولما ورد عليهم أنه يلزم تعدد الواجب لذاته أجابوا بأن هذا في غير الذات والصفات وقاتهم أن الصفة باعتبار كونها صفة لا يعقل أن تكون واجبة لذاتها ومرة أجابوا بأنه لا تعدد لأنها ليست هو ولا غيره ويختارون مرة أخرى أنها ممكنة ولما ورد عليهم أن كل

ممکن موجود تتعلق به قدرة الواجب لعموم تعلق القدرة كما قام عليه البرهان وأن كل ممكن محتاج إلى مؤثر أجابوا بتخصيص عموم تعلق القدرة بغير الصفات وأنت ترى من هذا كله عدم قيام برهان بصح الاعتماد عليه ليصح كلام بعض المتكلمين بحسب ما نقل عنهم لا كما بيناه قبلاً . فلهذا نقول . إن مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده والذي يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفات وأما أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين في شيء فاحفظ هذا .

أدلة المعتزلة لعدم عموم قدره

وقالت المعتزلة لا يؤثر في الشرور والقبايح لأن صدورها عنه سفيه إن كان عالماً بالقبح وجهل إن لم يكن عالماً به ودفعه أنالنا لم يقبح القدرة على القبيح وأيضاً لا قبيح بالنسبة إليه فانه ملكه كما سيأتي وقال البلخي إنه تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدوره إما طاعة أو سفيه وعبث وذلك محال ودفعه أن فعل العبد في نفسه حركة أو سكون وكونه طاعة أو سفيه أو عبثاً اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة للعبد وأما فعله تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز أن يصدر عنه مثل فعل العبد مجرداً عنها فان الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية . رب قائل يقول ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنها وعلى التقادير يكون متصفاً بشئ من الاعتبارات المذكورة . نقول له ذلك الفعل الصادر خال عن الغرض كسائر أفعاله المنزهة عن الأغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة أو مفسدة لأن هذا إذا كان الفعل صادراً ممن شأنه ذلك أما إذا وقع ممن فعله منزه عن الغرض فلا يتصف به وقال أبو علي لا يقدر على نفس مقدور العبد لا متناع اجتماع مؤثرين على

أثر واحد فيما لو أراداه معا ولأن المقذور يوجد عند توافر دواعي القادر ويبقى على العدم عند توافر صوارفه فلو كان نفس مقذور العبد مقدوراً لله تعالى فعند إرادة الله مقذور العبد وكراهية العبد له وعدم إرادته له يلزم وقوعه لتحقيق الداعي ويلزم عدم وقوعه لوجود الصارف ومرجع هذا إلى برهان التمانع وهذا يدفع بأن قدرة العبد لم تتعلق به على طريق التأثير بل على طريق الكسب فلا تأثير لها في الوجود أصلاً .

رأى الفلاسفة

والفلاسفة قالوا إنه تعالى واحد حقيقى لا يصدر عنه إلا واحد حقيقى والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول والبواقي صادرة عنه بالوسائط ولما لم يكن هذا الرأى محرراً عن الفلاسفة ولم يتم برهان عليه وكل ما فرع على هذا الرأى قول بلا دليل ولم يقع لنا فيما رأيناه من الكتب إلا مقالاتهم مروية من غير دليل فلذلك لا يجاب عن هذا الرأى إلا بعد الوقوف على دليلهم محرراً ولم أقف عليه ولذلك قال بعض الكاتين على خيال العقائد أن هذا المذهب غير محرر فنقله والجواب عنه مع عدم التحرير تكثير لسواد الكلام فقط

علمه تعالى

علم الواجب تعالى هو انكشاف الواجبات والمستحيلات والجائزات له تعالى انكشافاً تاماً بحيث يعلم الواجب واجباً والمستحيل مستحيلاً والجائز جائزاً وبالجملة يعلم كل شئ أى كل ما يمكن أن يعلم ويخبر عنه كلياً كان أو جزئياً على حقيقته وما هو عليه وهو ثابت للواجب إجماعاً من كل من

يثبت الواجب ولكن طريق الالبات مختلف فقال جماعة إنه عالم لأنه فاعل مختار وكل فاعل مختار عالم . أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلا أن الفاعل المختار هو الذي يسبق فعله قصده ويمتنع توجه القصد إلى ما ليس بمعلوم وما نراه من عجيب فعل المخلوقات فمن إلهام الله لها هذا العلم عند الفعل أو يخلقها عالمة بذلك وبعبارة أخرى أنه قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار أفعال متقنة محكمة في تدبير مساكنها وتدبير معاشها كالنحل والنمل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور مع أنها ليست من أولى العلم وصدوره عنها إما بخلق الله لها عالمة بذلك أو إلهامه لها هذا العلم عند الفعل واستدلوا أيضاً بأنه فاعل فعلاً متقناً وكل من يفعل فعلاً متقناً فهو عالم أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلما ثبت أنه خالق لعالم الآفلاك والعناصر ولما فيها من الأعراض والجواهر وأنواع المعادن والنبات على انتساق وانتظام وإتقان وإحكام تحار فيه العقول (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب والمسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون)

وبالجملة اشتغال الأفعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال يجعل العقل يحكم حكماً ضرورياً بأن هذا لا يصدر إلا عن عالم وفي تطور النطفة من حال إلى حال وحفظ الجنين حتى يتكامل وتطور خلقه وقوته ما يكفيه

برهاننا على علم خالقه والطريق الأول أسدً من الطريق الثاني لجواز أن يقال يجوز أن يصدر عن الواجب موجود تصدر عنه هذه الأفعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ومنع هذا التجويز بأن الواجب فاعل مختار فلا بد من الرجوع إلى الطريق الأول

أدلة الحكماء لإثبات العلم

وقال جماعة آخرون وهم الحكماء الواجب عالم لأنه مجرد وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم إمكان العقولية لأنه برىء من الشوائب وكل ما هو كذلك لا يحتاج إلى عمل حتى يصير معقولا وإمكان العقولية يستلزم إمكان المصاحبة بينه وبين العاقل إياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لأن حصوله فيه نفس المصاحبة فاذن المجرد سواء وجد في العقل أو في الخارج يلزمه إمكان مصاحبة المعقول وإذا لم يتوقف إمكان المصاحبة على وجود المجرد في العقل أمكنت المصاحبة حال وجود المجرد في الخارج ولا يتصور ذلك إلا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين تعقله فاذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد واجب له بالفعل لأن القوة من لواحق المادة وهذا الدليل مبني على مذهبهم من وجود المجردات وأيضاً لقائل أن يقول لا نسلم أن المجردات في صيرورتها معقولة لا تحتاج إلى عمل يعمل بها إنما يصح ذلك إذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو ممنوع وأيضاً لا نسلم أن كل مجرد يصح أن يعقل فانه يجوز أن يكون بعض المجردات يمتنع تعقله فان ذات واجب الوجود مجرد يمتنع أن يعقل واستدلوا أيضاً بأنه عالم بذاته لانه مجرد ولا معنى لتعقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته

عند ذاته بمعنى عدم الغيبة عنها لاستحالة حصول المثال فثبت أنه عالم بذاته وهو يستلزم ثبوت العلم له وأما ثبوت علمه لغيره فلا فإنه لما ثبت أنه عالم بذاته وهو المبدئى؛ للممكنات والعالم بالمبدئى عالم بذى المبدئى لأن العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه وهي لا تعقل بدون العلم بالمعلوم وما يتبعه من اللوازم وورد على هذا أن العلم بالعلة لا يستلزم العلم بالمعلول فإن العلم بما هو مبدئى له بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة وإلا لزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه وهو باطل ودفع هذا أن الكلام فى علم الواجب وهو العلم التام والعلم التام يستلزم ذلك ولا يصح إثبات علمه تعالى بالسمع فإن التصديق بارسال الرسل وإزال الكتب يتوقف على التصديق به وقول القائل إذا ثبت صدق الرسول بالمعجزة حصل التصديق بكل ما أخبر به وإن لم يخطر بالبال كون المرسل عالماً مكابرة

عموم تعلق علمه تعالى

الواجب تعالى يعلم المعلومات كلها واجبة وممكنة وممتنعة كما هي عليه من كونها كلية أو جزئية ومن كونها واجبة أو ممكنة أو مستحيلة فالعلم أعم متعلقاً من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات لأنها الصفة التي يتمكن الفاعل بها من الفعل والتترك وهذا لا يكون فى الواجبات والممتنعات والدليل على هذا مثل ما تقدم فى القدرة من أن الموجب للعالمية ذاته إما بوسط كما هو رأى مثبتى الصفات أو بلا وسط كما هو رأى غيرهم والمصحح للمعلومية نفس المعلوم ونسبة الذات إلى الكل على السواء فلو اختصت عالميته ببعض دون البعض كان ذلك لخصص وهو محال لا متناع احتياج الواجب فى صفاته وكالاته

لنفاثته الوجوب الذاتى واعلم أن البارى لما لم يكن زمانيا هو ولا صفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه بالمضى والاستقبال والحضور بل نسبته إلى الكل سواء فالموجودات من الأزل إلى الأبد كل معلوم له فى وقته وليس فى علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده فى أوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلى أى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات فيعلم الجزئيات من حيث هي طبائع مجردة عن الشخصيات من حيث تجب بأسبابها ليكون الإدراك مع كونه كليا يقينا منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ذلك لا أنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره والمراد أن تلك الجزئيات إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبائع أيضا ثم تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وخلاصته أن المعام في الجزئيات هو الأمر الكلى فيعلم زيدا مثلا من حيث هو إنسان أى حال كون زيد منسوباً إلى طبيعة نوعية هي الإنسان من حيث كونه فردا منها وتوجد تلك الطبيعة فى غيره أيضا والدليل على ذلك أنه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئى كما لو علم أن زيدا متحرك فعند تغير المعلوم أى عند سكونه يلزم إما الجهل أو التغير صفاته لأنه إن بقي العلم الأول يلزم الجهل وإن لم يبق يلزم التغير فى صفاته وهما محالان ورد هذا أنا لا نسلم أنه لو لم يتغير العلم الأول يلزم الجهل وإنما يلزم ذلك لو لم تتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم (٥)

وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم تغير الاضافة والتعلق ولا يتغير العلم الذى هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير فى صفاته فان تغير الاضافات واقع فقد كان الواجب قبل كل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير فى الاضافة لا يوجب التغير فى المضاف وهذا كما ترى مبناه أن العلم صفة ذات إضافة وأما على أنه إضافة كما رأى بعضهم فالاضافات اعتبارات وتعلقات وتغيرها لا يوجب تغير الذات وقيل إنه تعالى لا يعلم مالا يتناهى لأن مالا يتناهى ليس بمتميز لأنه لو كان متميزا لكان له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير وإذا كان له طرف فليس غير متناه وكل معلوم متميز ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى لكان له علوم غير متناهية لأن العلم بكل معلوم يغير العلم بغيره لأنه يمكن أن يكون الشيء معلوما وغيره غير معلوم فلو لم يكن بين العلمين تغاير لكان ذلك الغير أيضا معلوما بعين العلم الذى هو واحد واللازم باطل بالضرورة ودفع هذين الدليلين بأن المعلوم كل واحد على حدة وهو متميز ومتناه فعلمه بغير المتناهى علمه بكل واحد على حدة وبأن علمه تعالى صفة واحدة لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته غير متناهية واللانهاية فى التعلق والمتعلق غير ممنوعة ولك أن تقول ما قدمته أيها المستدل مرجعه إلى قياس الغائب على الشاهد لم لا يجوز أن يكون له تعالى علوم غير متناهية وما قلناه من أن غير المتناهى غير معلوم لأن الذهن لا يحيطه بغير المتناهى والعلم يقتضى الاحاطة فلا يكون معلوما كل هذا مرجعه إلى قياس الغائب على الشاهد وهو غير مفيد لليقين وقال جماعة لا يعلم ذاته لعدم الاثنية والتغاير بين العالم والمعلوم ودفعه أن التغاير الاعتبارى كاف كما فى علمنا بأنفسنا وقالوا أيضا لا يعلم غيره لأنه

يوجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم بأحد المعلومات غير العلم بالآخر لما قدمنا فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات ويبتل هذا أن علمه تعالى ليس إلا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة فلا كثرة إلا في التعلقات والاضافات وبيان ذلك على ما ذكره بعض أفاضل المتأخرين أن حصول الاشياء له حصول للفاعل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان ومع ذلك فلا تستدعي صوراً مغايرة لها فانك تعقل شيئاً بصورة تتصورها أو تستحضرها فهي صادرة عنك بمشاركة ما من غيرك وهو الشيء الخارجى ومع ذلك التعقل فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها تعقلها بنفسها من غير أن تتضاعف الصور فيك وإذا كانت حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك بهذه الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخله الغير فيه؟ ثم ليس كونه محلاً لتلك الصور شرطاً في التعقل بدليل أنك تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالّة كانت أو غير حالّة والمعلومات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل إياها من غير أن تكون حالّة فيه على أن كثرة الصفات في الذات لا تمتنع وقال جماعة يمتنع علمه بالمعدوم لانه نقي محض فلا تميز فيه وجوابه أن العلم محتاج إلى التميز في نفس العالم لا إلى التميز في الخارج .

حياة الواجب وسمعه وبصره

اتصاف الواجب بالحياة قد اتفقت عليه العقلاء أجمع ودليل ذلك أنه

قادر وعالم لما تقدم من البراهين وكل قادر وعالم فهو حى بالبداهة واختلف
 فى معنى الحياة قليل هى صحة اتصافه تعالى بالقدرة والعلم وقيل هى
 صفة تقتضى ذلك ودليل الاخير أنها لو لم تكن صفة تقتضى الصحة
 لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحاً بلا مرجح ونقض بأنه
 لو كان صحيحاً لزم أن اختصاص ذاته بهذه الصفة بصفة أخرى وإلا
 لزم الترجيح بلا مرجح فيلزم التسلسل وبالجملة ليس الامر الذى
 تقتضيه ذاته لذاته حتى يندفع نتسلسل بواجب أن يكون صفة تقتضى
 الصحة . لم لا يجوز أن يكون الامر هو نفس صحة القدرة والعلم
 فائبات صفة تقتضى الصحة يحتاج إلى دليل وليس هذا النزاع نزاعاً
 فى تفسير معنى لغوى بل هو بيان معنى الصفة باعتبار قيامها بالواجب
 ولذلك جاء الاستدلال وعلم أيضاً من الدين بالضرورة وثبت
 بالكتاب والسنة أنه تعالى حى

السمع والبصر

« والسمع والبصر أيضاً ثابتان » الواجب . لان كل حى يصح
 كونه سميعاً بصيراً وكل ما يصح للواجب من الكمالات يثبت له
 بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة وهذا الدليل يوضح
 أنه لا خفاء فى أن المتصف بهاتين الصفتين أكمل ممن لا يتصف بهما
 فلم يتصف البارى بهما لزم أن يكون غيره أكمل منه وهو باطل
 بالضرورة . والانصاف أن ما تقدم يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد
 فالحق أن الدليل على ثبوتهما الاجماع وقيام الادلة السمعية على كونه
 تعالى سميعاً بصيراً ولا يتوقف الدليل الثقلي على ثبوتهما فلا يلزم دور

ولا يرد أنه لو كان سميعا بصيرا لكان المسموع والبصر قديمين أيضا لامتناع السمع بدون المسموع والبصر بدون مبصر لجواز أن يكون كل منهما صفة قديمة ولها تعلقات حادثة ولا يرد أيضا أنه لو كان سميعا بصيرا لكان جسمان لان السمع والبصر تأثير للحواس عن المحسوسات أو حالة إدراكية تتبعه وليست الحواس إلا قوى جسمانية لان مرجع هذا إلى قياس الغائب على الشاهد وهى فى الشاهد تقارن ما ذكر ولا حجة على الاشتراك . والسمع والبصر مغايران للعلم لانه قد دلت الحجج السمعية على أنه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة فى العلم بالمسموع والمبصر وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لا يجوز إلا عند المعارض وليس فى العقل ما يصرف الحجج السمعية عن ظاهرها فيجب الاقرار بها بالمتنظي السالم عن المعارض . وكونه سميعا بصيرا ليس معناه أنه سميع وبصير بآلة بل سمعه وبصره بدون ذلك لاستحالة الآلة عليه تعالى فسمعه بذاته أو بصفة وأما حقيقة ذلك السمع وذلك البصر فما لا مجال للعقل فيه كباقي الصفات

اتصاف الواجب تعالى بالأرادة

إثبات الارادة للواجب تعالى متفق عليه عند الجمهور وهو فرع تصور معناها واختلفوا فيه ولا بد قبل ذلك من بيان معنى الاختيار والقصد لأنه كثيرا ما تشبه هذه الثلاثة .

الفرق بين الأرادة والقصد والاختيار

فالفرق بين الارادة والاختيار اعتبارى فان المختار ينظر إلى الطرفين فيختار أحدهما والمريد ينظر إلى الطرف الذى يريده والقصد هو الارادة المقارنة للفعل قال جمهور الحكماء إن الارادة للواجب هى نفس العلم بجميع

الموجودات من الأزل إلى الأبد وبأنه كيف ينبغي أن يكون نظام الوجود على الوجه الأكمل و بكيفية صدوره عنه حتى يكون الموجود على وفق العلوم على أحسن النظام من غير قصد ويسمون هذا العلم عنايةً.

وقال غيرهم الإرادة هي العلم بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وقال التجار الإرادة كونه غير مغلوب ولا مكروه . وقال الكعبي الإرادة بالنسبة إلى أفعاله تعالى علمه بها والنسبة إلى أفعال غيره أمره بها وقال غير هؤلاء جميعاً . الإرادة صفة مغايرة للعلم والقدرة والأمر مرجحة لبعض مقدراته على بعض . والدليل له أن تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل وبعضها بالتقديم والتأخير وتخصيصها بأوقات معينة مع جواز حصولها قبلها وبعدها يستدعي تخصيصاً وليس ذلك المخصص نفس العلم لأن العلم تابع للمعلوم فلا يكون متبوعاً لامتناع الدور . ويانه أن العلم المشابه للتصور عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحاً والعلم المشابه للتصديق فرع الوقوع والوقوع فرع الإرادة المخصصة وليس هو أيضاً القدرة لأن القدرة نسبتها إلى المقدورات على السواء فلا تخصص مقدوراً دون مقدور آخر ولا وقتاً معيناً دون وقت آخر من الأوقات وغير الأمر فإن الأمر معناه الطلب والإرادة بها التخصيص فلا بد من صفة أخرى غير العلم والقدرة والأمر لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون بعض وبوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الإرادة .

الدليل على أنه لا داعي لصفة غير العلم والقدرة.

فالقدرة شأنها التأثير والإيجاد وشأن الإرادة الترجيح والمؤثر من حيث هو مؤثر غير المرجح من حيث هو مرجح ولا يرد أن علمه تعالى

بحدوثه في الوقت المعين يرجحه لعلمه تعالى بالاشياء كلها فيعلم أن هذا يقع وأن ذاك لا يقع ووجود ما علم الله عدمه محال وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في الوقت المعين يرجحه فان خلاف المعلوم محال أو علمه تعالى بما في حدوثه في ذلك الوقت من المصلحة يرجحه فان خلاف الاصلح محال لانا ندفع هذا بعدم جواز أن يكون إمكان حادث مخصوصاً بوقت معين وإلا لكان قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو محال لان الممتنع لا يصير ممكناً . والعلم بأن الشيء سيوجد إنما يتعلق به إذا كان الشيء بحيث سيوجد لأن العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون كونه بحيث سيوجد من أجل العلم وإلا لزم الدور ولا يجوز أن يكون علمه بما في الفعل من المصلحة مرجحاً له وإنما يجوز ذلك لو كانت رعاية الأصلح واجبة عليه تعالى وذلك ممنوع كما سيأتي وهذه الوجوه المتقدمة ليست أدلة وإنما هي تنبيهات لأن الارادة بالمعنى المتقدم مغايرة للعلم والقدرة والطلب بالبداهة ولا يقال إن نسبة الارادة إلى الفعل والترك وإلى جميع الأوقات على السواء إذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر لزم نفي القدرة والاختيار وإذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفترق إلى مرجح ومخصص لا متناع وقوع الممكن بلا مرجح فيلزم تسلسل الارادات لأنها نجيب بأنها إنما تتعلق بالمراد لذاتها من غير افتقار إلى مرجح آخر لأنها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو للمساوى بل المرجوح وليس هذا من وجود الممكن بلا مرجح ولا يرد أيضاً أنه عند تعلق الارادة لا يتي التمكن من الترك فينتفي الاختيار لأن الوجوب بالاختيار محض الاختيار وبقولنا إن تعلق الارادة لذاتها يندفع أنها إن تعلقت لغرض لزم

الاستكمال بالغير لأن الغرض غير وإن تعلقت لا لغرض كان ذلك عبثاً
والعبث عليه محال .

وجه الدفع أنها تتعلق لذاتها وليس معنى أن تعلّقها لذاتها أنه يجب
أن تتعلق بل معناه أنها لا تحتاج إلى مرجح لتعلّقها غير ذاتها وبهذا يدفع
ماورد في هذا المقام من أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرة لإرادة
الآخر وكانت كل واحدة منهما لذاتها متعلقة بأحدهما على التعيين إتجه
أن يقال إذا لزم أحد الارادتين ذات المرید لم تكن له الارادة المتعلقة
بالجانب الآخر بدلاً عن الارادة الأولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك
وإذا لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدونها وإن لم تكن مغايرة لها بل تتعلق
إرادة واحدة بهذا تارة وبذلك تارة أخرى فإذا كان تعلّقها بأحدهما لذاتها
لم يتصور تعلّقها بالآخر ويلزم الايجاب . ووجه الدفع أن ذات الارادة
يصحّ تعلّقها بحسب الذات بمعنى عدم الاحتياج إلى الغير وهذا المعنى هو
المحقق للاختيار ولها تعلقات شتى بحسب الوجود والعدم

عموم تعلّق الارادة

إرادة الواجب عامة التعلّق بجميع الممكنات فكل ماأراد الله تعالى
فهو كائن وكل ما لم يرده لم يكن وهذا معنى قول السلف (ما شاء الله
كان وما لم يشأ لم يكن) وخالفت المعتزلة في الأصلين ذهاباً منهم إلى أنه
يريد من الكفار والعصاة الايمان والطاعة ولا يقع مراده ويقع منهم
الكفر والعصيان وهو غير مراد له وسيأتى تمام هذا في مبحث الأفعال
إن شاء الله تعالى

صفة الكلام

لا خلاف بين أرباب الملل جميعاً في كون الواجب تعالى متكلماً وإنما الخلاف في معني كلامه ودليل إثبات الكلام للواجب سمعى وهو ما نقل تواتراً عن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل هذا من أقسام الكلام وليس في إثبات الكلام للواجب بما نقل تواتراً عن الأنبياء دور . لأن ظهور المعجزة كاف في الدلالة على صدقهم في دعواهم النبوة وليس تصديقه تعالى لهم كلاماً له تعالى حتى يجيء الدور بل تصديقه لهم باظهار المعجزة على صدق دعواهم سواء كانت المعجزة من جنس الكلام من حيث كونه معجزاً كالقرآن أم لا

المذاهب في الكلام

واعلم أن الفرق المتنازعة في هذا المقام أربع . الأشاعرة . والحنابلة . والكرامية . والمعتزلة وبيان مذاهبهم أن الأشاعرة يقولون كلام الواجب وصف له ووصف القديم قديم ويريدون من الكلام المعنى النفسى كما سيتضح . والحنابلة يقولون هذا بعينه ولكن الكلام عندهم هو الحروف والأصوات وهي عندهم قديمة . والكرامية يقولون كلام الواجب مركب من الحروف والأصوات وكل مركب من الحروف والأصوات حادث . والمعتزلة يقولون هذا بعينه ولكن الفرق بين المذهبين أن الكرامية يجعلون كلامه قائماً به مع كونه حادثاً لأنهم يجوزون قيام الحوادث بذاته والمعتزلة لا يجعلون كلامه قائماً به لأنهم لا يجوزون قيام الحادث بذاته فهناك قياسان متعارضان وبما بيناه ظهر أن الأشاعرة .

والحنابلة يتفقون على صورة القياس الاول ويتخالفان في معنى موضوع صفراء فالاشاعرة يقولون كلام الله صفة ليست من جنس الحروف والاصوات قائمة بذاته منافية للسكوت والآفة هو بها أمرناه ونخبر وغير ذلك يدل عليها بالاشارة والعبارة والكتابة فالاختلاف في الدال دون المسمى إذ قد تختلف العبارات بالآزمنة والامكنة والأقوام . أما الأول فبأن التعبير عن إرسال زيد قبل وقوعه يكون يرسل وبعد وقوعه بأرسلنا وأما الثاني فلأن الاشارة إليه إذا كان قريبا تكون بهذا وإذا كان متوسطا تكون بذلك وإذا كان بعيدا تكون بذلك وأما الثالث فبأن التعبير بالعربي في القرآن وبالسرياني في الزبور والعبري في التوراة وباليوناني في الانجيل ويقربه تمام التقريب قول القائل

عبارتنا شتى وحسنتك واحد وكل إلى ذاك الجمال يشير

والحنابلة يقولون كلام الله تعالى هو المركب من الحروف والاصوات وهو وصف له تعالى وهو قديم لأنه لا كلام عندهم إلا المركب من الحروف والاصوات وهي قديمة عندهم قائمة بذاته تعالى . والكرامية والمعتزلة يتفقان على صورة القياس الثاني والاختلاف بينهما في كبراه من حيث قيامه بذاته تعالى وعدم قيامه فالكرامية لما جوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى جعلوا كلامه المركب من الحروف والاصوات قائما به والمعتزلة لم يكن عندهم كلام إلا المركب من الحروف والاصوات وهي حادثة ومنعوا قيام الحوادث بذاته فجعلوا كلامه تعالى ليس وصفا له قائما به بل قائما بغيره ونسبة الكلام إليه تعالى عندهم على معنى أنه خالق للكلام في الغير أى مخلوق له بواسطة فلا يتأفى مذهبه من أن أفعال العباد مخلوقة للعباد كما سيأتى وأنت ترى مما بيناه سابقا أن

الفرق الثلاثة غير الأشاعرة متفقون على أنه لا معنى للكلام سوى المركب من الحروف والأصوات والأشعري ومن معه يجعلون للكلام معنى غير المركب من الحروف والأصوات وهو حقيقة فيه بل هو الحقيقة على الأصل على ما سيأتى بيانه .

جواب عن رأى الحنابلة فى الكلام وقيامه بذات الله

وها نحن نتكلم مع الفرق الثلاثة فنقول للحنابلة مذهبكم باطل وأن الحروف المترتبة المتعاقبة لا تكون أزلية لأن الأزل يناق ذلك وكيف ينسب للإمام المجتهد مثل هذا وأجاب بعضهم عنه فقال إن التعاقب فى الوجود تعاقب فى الترتيب كالمكتوب فى المصحف فانه قار الوجود مع أنه متعاقب بمعنى أنه إذا عكس ترتيبه لا يكون قرآنا فحصل كل حرف بعد الآخر إنما هو لعدم مساعدة الآلة فينا وأما من تنزه عن الآلة فكلامه مستمر كما زعم الأشعري أو نقول إن ترتيب الحروف والأصوات كالطابع لا يظهر ترتيبه إلا عند الطبع على الورق ونقول للكرامية قيام الحوادث بذاته سيأتى بطلانه ونقول للمعتزلة نحن نوافقكم على عدم قيام الحوادث بذاته ونقول للفرق جميعا لم حصرت معنى الكلام فى المرتب من الحروف والأصوات وكيف تحصرونه فيه وله معنى آخر هو حقيقة فيه وقد قدمناه

الفرق بين الكلام النفسى والعلم والارادة

وتحقيق معنى الكلام النفسى

ونقول فى إثبات ذلك المعنى النفسى إن من يورد صيغة أمر أو نهى

أو خير أو استخبار أو غير ذلك من أنواع الكلام يجد في نفسه معاني لا تختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات وهذه المعاني يقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليجرى على موجبها فهي غير إرادة التكلم وغير علم المتكلم بالمعنى وإن كانا متلازمين فمغايرته للعلم والارادة في غاية الظهور فقول المعتزلة إن الذي نجده من أنفسنا إنما هو العلم بما نتكلم به أو إرادته مكابرة للحس وهذا المعنى هو الذي شاع عند أهل اللسان إطلاق اسم الكلام عليه كما ورد في بيت الأخطل وغيره فثبت أن هناك معنى غير العلم وغير الارادة ويطلق عليه اسم الكلام وربما يقال إن هذا الذي نجده من أنفسنا وقسنا عليه ما للواجب سبحانه وتعالى فيه قياس الغائب على الشاهد وهو باطل فجوابه أنه إذا ثبتت مغايرته للعلم الانساني ثبتت مغايرته للعلم المطلق لأن عين الشيء لا يقبل الغيرية أصلاً لكن يرد عليه أن هذا إنما يتم إذا اتحدت ماهية العلم في الغائب والشاهد وهو ممنوع والحق الذي يقتضيه النظر الصحيح هو أن الله تعالى طلب الايمان من الكفار ولم يرده منهم . أما الاول فلا أنه وعدم الثواب بالايمان والعقاب بتركه . وأما الثاني فلما ثبت بالدليل أن الارادة هي الصفة المخصصة فاذن يكون الطلب غير الارادة بالنسبة لله فتم المطلوب وليس طلب الله علمه وهو ظاهر ، بعد أن أنكر المعتزلة المعنى النفسى بعدم الفرق بينه وبين العلم والارادة وأثبتا الفرق بما قدمناه

أدلة المعتزلة على مذهبهم

استدلوا بأنه معلوم بالضرورة أن القرآن وهو كلام الله هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة وله أول وله آخر فهو حادث وخواصه المشهورة إنما تصدق على هذا المؤلف الحادث.

ورد هذا الاستدلال أن كلام الله يطلق بالاشتراك أو المجاز المشتهر على المؤلف المخصوص الذي ترجع إليه الخواص كما يطلق على المعنى القائم بالنفس حقيقة وتوضيحه أن القرآن ذكر لقوله تعالى (وهذا ذكر مبارك) ولقوله (وإنه لذكر لك ولقومك) والذكر محدث لقوله (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث . ما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث) وعربي لقوله (إنا جعلناه قرآنا عربيا) والعربي هو اللفظ لأن المعاني مشتركة بين اللغات ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بالنص والامجاع والمعنى القديم القائم بذاته تعالى لا ينزل فقد ورد أنه نزل دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة ثم نزل به جبريل منجما حسب مقتضيات والوقائع ولكون كلمة كن واقعة عقب ارادة النكوين في قوله (إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) يقتضى حدودها وهي قسم من كلامه تعالى ونوقش في دلالة هذا على حدودها بأن عموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي معنى أى ليس قوله لشيء مما يقصد إيجاد وإحداثه يقتضى قدمها إذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة أخرى سابقة ويتسلسل . وإن جعل هذا الكلام لاعلى حقيقته بل مجازا عن سرعة الابداع فلا دلالة فيه على حدوث . كن . وتقول أيضا حقيقة هذا التركيب أنه ليس قوله لشيء من الأشياء عند تكوينه إلا هذا القول وهو لا يقتضى ثبوت هذا القول عند كل شيء ألا ترى أنك إذا قلت ما قولي لأحد من الناس عند إرشاده إلا أن أقول له افعَل كذا لم يدل على أنك تقول افعَل كنفا لكل أحد بل على أنك لو قلت في حقه شيئا لم يكن إلا هذا القول . والجواب عن جميع هذا ما تقدم من أن الكلام يطلق بالاشتراك أو المجاز المشهور على المعنى النفس . واستدلوا أيضا بأنه لو كان له كلام في الأزل لكان متنوعا في الأزل . والأمر والخبر في الأزل ولا مأمور ولا سامع سفه . فكيف يتصور ثبوته

لله تعالى وجواب هذا الاستدلال أولا انا نمنع أنه لو وجد لكانت له أنواع وهذا من قياس الغائب على الشاهد ويكون تنوعه في مالا يزال بحسب تعلقاته وثانيا نقول إن وجود المخاطب إنما هو في الكلام اللفظي دون الكلام النفسي . أما النفس فيكفيه الوجود العلمي أو أن السفسه والعبث إنما يلزم لو ألزم المعدوم وأمر في عدمه . وأما على تقدير وجوده بأن يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلاسفه فيه ولاعبث بل هو واقع كما في طلب الرجل الذي أخبره صادق بأنه سيوجد له ولد تَعَمَّ هذا الولد وكما في خطابات النبي صلى الله عليه وسلم بأوامره ونواهيهِ لكل مكلف يوجد الى يوم القيامة لأن اختصاص خطابات به أهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا وما عدا الجواب الأول يجعل التنوع أزليا ومتعلقا على ما بيناه والجواب الأول يجعل الكلام أزليا ولا تنوع له إلا فيما لا يزال عند تعلقه واستدل المعزلة أيضا بأنه لو كان له كلام قديم لاستوت نسبته إلى جميع المتعلقات لأن تعلقه لذاته كمتعلق العلم لذاته فكما أن العلم يتعلق بجميع ما يصح أن يتعلق به لذاته كذلك الكلام يتعلق بجميع ما يصح أن يتعلق به وبما أن الحسن والقبح شرعيان عند من ثبت الكلام القديم صح في كل فعل أن يأمر به وينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيهِ بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأمورا به ومنهيا عنه وهو باطل . وَرَدَّ هذا الاستدلال أن تعلق الكلام ببعض دون آخر كمتعلق الإرادة بذاتها فهو يتعلق بذاته ببعض دون بعض فلا يحتاج الى مخصص لأن تعلق كل صفة مقتضي ذاتها ولا يعترض بأنه لو كان كذلك لكانت القدرة متعلقة بذاتها فلا داعي للإرادة لأننا نرده بأن مقتضى ذاتها أن يكون تعلقها بعبا للإرادة لأن حقيقة الصفة التي يتمكن الفاعل بها من الفعل والترك ويلزم

من ذلك أنه إن شاء فعل وإن شاء ترك وحيث كانت حقيقتها ولازمها ما ذكرناه ثبتت تبعيتها للإرادة في تعلقها الذي هو مقتضى ذاتها واستدلوا أيضا بأنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو - إنا أنزلنا . إنا أرسلنا . ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لأنه إخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالقياس إلى الأزل . واستدلوا أيضا بالنسخ فقالوا إنه واقع بالاجماع في القرآن وهو رفع أو انتهاء ولا شيء منها يتصور في القديم لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه والجواب أن ذلك كله يدل على حدوث الالفاظ وهو غير المتنازع فيه واستدلوا أيضا بأنه لو كان كلامه أزليا لكان أبدياً حتى في دار الجزاء لأن ما ثبت قدمه استحال عدمه ولما اختصت مكالمة موسى بالطور . والجواب أن الكلام الأزلي قديما وتعلقاته بالافعال والاشخاص حادثة بإرادة من الله تعالى واختياره فيتعلق الامر بصلاة زيد مثلاً بعد بلوغه وينقطع عند موته أو تقول ان المختص بالطور هو سماع موسى الكلام

عدم تعدد الكلام

كلام الواجب واحد لا تعدد فيه لأنه لو تعدد لاستند إلى الواجب إما بالاختيار أو الإيجاب وهما باطلان . أما الأول فلان القديم لا يستند إلى المختار وأما الثاني فلان نسبة الموجب إلى الأعداد سواء فيلزم وجود كلام لا يتناهي ومثل هذا يقال في سائر الصفات ولأن ثبوت الكلام إنما هو بالسمع دون العقل ولما يرد بالتعدد بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالأمر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما قدمنا فحكينا بأنه واحد يتعلق بجميع متعلقاته كما في سائر الصفات وإن كانت العقول قاصرة عن إدراك كنه هذا المعنى

تنوع الكلام أزلا

قيل هو المتنوع أزلا لاستحالة وجود الكلى بدون أنواعه وهي متعلقة أزلا على ما قدمنا بيانه وقيل هو واحد في الأزل يتنوع فيما لا يزال وتقدم كل هذا بوضوح

دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي

دلالة الكلام اللفظي على الكلام النفسي دلالة باللزوم فإنه لما تعلقت الصفة القديمة بمتعلقاتها حصلت معان مخصوصة عبر عنها بالألفاظ فمدلول اللفظ المعنى الذى حصل من تعلق الصفة كالطلب على جهة كذا أو الاخبار على جهة كذا وللعضد كلام فى بيان رأى الأشعرى فى الكلام النفسى رأينا ذكره تنميا للبحث وأخبرناه لما سيأتى فيه فنقول

مقالة العضد فى رأى الأشعرى فى الكلام النفسى

قال العضد . أعلم أن لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير والشيخ الأشعرى لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات قائما تسمى كلاما مجازا لدلالاتها على ماهو كلام حقيقة حتى صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضا لكنها ليست كلاما حقيقة ولما فهموا أن هذا المعنى له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من أنكر أن ما بين دفتى المصحف كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد المعنى الثانى فيكون الكلام

النفسى عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائم بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالألسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث التلفظ دون حدوث الملقوظ جمعا بين الأدلة اهـ

رد مقالة العضد في رأى الأشعرى

ويرد على صدر المقال شيء وعلى عجزه شيء آخر أما التكفير فلا يلزم لأن من أنكره إن كان منكراً لكونه صفة الله فلا يكفر وإن أنكر كونه من مبتدعات الله المعجزة يكفر ثم هو يقول بالمجازية التي اشتهرت حتى صارت كأنها حقائق فيتحدى به لهذا الاشتهار ويعارض وهو كلام الله حقيقة بالمعنى المتقدم أى بعد الاشتهار فلا يكون المعنى الاول موجبا للعدول ثم يرد على العجز أن المكتوب أشكال الحروف لا اللفظ ويقال أيضا القول بأن ترتيب الحروف إنما هو في التلفظ دون الملقوظ أمر خارج عن طور العقل والجواب بأن المراد باللفظ القائم بذات الله تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم بنا ينافية الطبع السليم فان التلفظ غير اللفظ وحدوث التلفظ يستدعى حدوث الملقوظ فالحق في بيان رأى الأشعرى ما تقدم في صدر المبحث

تنزيه الواجب عما يقتضى النقص

تنزيه الواجب عن الكثرة في الأجزاء والجزئيات

معناه سلب ما لا يليق بالواجب عنه فيتنزه عن الكثرة بحسب الأجزاء وبحسب الجزئيات لانه لو كان له أجزاء لكان مركباً والتركيب يستلزم (٦)

الاحتياج والواجب لذاته تنتفي عنه الحاجة مطلقا ولأن أجزاءه إما واجبة أو ممكنة فإن كانت واجبة لزم تعدد الواجب لذاته وقد قام البرهان على عدم تعدده وإن كانت ممكنة فيكون أولى بالامكان ولأنه إما أن يحتاج أحد الجزأين إلى الآخر فيكون ممكنا أو لا يحتاج فلا تلتزم منهما حقيقة واحدة

عدم مماثلة ذاته لغيرها من الحقائق وأدلة ذلك

وأما عدم تعدد جزئياته فقد قدمنا الكلام عليه في بحث التوحيد. ويتنزه عن مماثلة حقيقته لغيره أى لا تكون حقيقة مشاركة لغيرها في تمام الماهية أى الذات وإلا لاحتاج كل منهما إلى ما يميزه وما به يمتاز كل منهما عن الآخر يكون خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما. مضافا إلى الحقيقة لأن الموجب للامتياز إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة وإذا كان الموجب لما به يمتاز عن غيره حينئذ غير ذاته فإن كان ذلك الغير الموجب ملاقيا لذاته عاد الكلام إلى ذلك الملاقى الموجب بأن يقال موجب ذلك الملاقى إن كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وإن كان غيره عاد الكلام ولزم التسلسل وإن كان الموجب مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه إلى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا وهو محال

رأى بعض المتكلمين في مماثلة حقيقة

لغيرها من الحقائق وأدلتهم وردّها

وذهب بعض المتكلمين إلى أن ذات الواجب تماثل سائر الذوات وتمتاز عنها بأحوال أربعة أو بحالة هي أصل لهذه الأربعة وهي الوجود

الواجب والكون حياً والكون عالماً علماً تاماً والكون قادراً قدرة تامة أو الالهية الموجبة لهذه الأربعة وهذه الأربعة علمت من شهود آثارها وأما الحالة الخامسة وهي أصل للأربعة المتقدمة فتحتاج إلى برهان عقلي فاكْتفاء البعض بالأربعة لشهود آثارها وإن كانت متوقفة على الخامسة وتمسك هذا البعض بالوجوه المتقدمة في اشتراك الوجود من القسمة إلى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية وباتحاد المقابل في قولنا المعلوم إما ذات أو صفة والحصر عقلي ولا يتم كونه عقلياً إلا إذا كانت الذات مشتركة وهذا المذهب باطل وماسبق من الشبه غلط نشأ من اشتباه العارض بالمعروض فالمشترك مفهوم الذات أى ما يعلم ويخبر عنه لا ماصدق عليه هذا المفهوم الذى هو عين الذات ونفسها وكلام هؤلاء مآله إلى أن الأشياء تشترك في تمام الماهية وتختلف لوازمها وهو غير معقول لأن تنافى اللوازم يقتضى تنافى الملزومات وكلامهم أيضاً مخالف لصريح القرآن لقوله تعالى (ليس كمثله شئ) فان أجابوا عن المخالفة للقرآن بأن المراد بالمثل ما كان على أخص الأوصاف لقيام البرهان العقلي على المماثلة بحسب ما رأوا ليجتمع النص والبرهان وإن قالوا أيضاً الآية لنا لاعلينا لأن النفي مثل المثل لا المثل لأن الكاف بمعنى مثل . قلنا أولا برهانكم غير مجد لما بيناه فلا تقول الآية وثانياً أن الآية ليست لكم إما لأن الكاف زائدة جريا على قاعدة التأكيـد فان العرب تدخل ما يفيد التشبيه على مثله تأكيـداً أو غير زائدة والكلام من باب الكناية إما لأن نفي مثل المثل يستلزم نفي الذات لأن الذات مثل فتعين أن يكون المراد بمثل المثل هو المثل وإلا انتفت الذات وقد قام البرهان العقلي على ثبوته وإما لأن نفي مثل المثل يستلزم النفي للمثل لأن المثل مثل لمثله وإما لأنه

إذا انتفى المثل عمن هو على أخص أوصافك فيكون منفياً عنك لأجل
المماثلة فلم تكن الآية مؤولة ولادالة لهم فبطل مذهبهم ويتنزه عن كونه
جسماً وجوهرأً وعرضاً وفي مكان وفي وجهة لأن كل جسم مركب
من أجزاء عقلية هي الجنس والفصل حتى ولو كان بسيطاً في الخارج
ووجودية هي الهولى والصورة عند الحكماء أو الجواهر الفردة
عند المتكلمين ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج إلى أجزائه
ولاشيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لأن العرض محتاج إلى ما يقوم
به إذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهرأً لأن معناه متمكن يستغنى عن
المحل أو ماهية إذا وجدت كانت لافي موضوع فيكون وجوده زائداً
على الثانى وهو رأى الحكماء ووجود الواجب عينه عندهم والواجب
ليس كذلك على الأول أيضاً وهو رأى المتكلمين لان الواجب ليس
بممكن فليس في مكان لان المكاف اسم للسطح الباطن من الحاوى
المماس للسطح الظاهر من المحوى أو اسم للفراغ الذى يشغله الجسم
أو الأمتداد المجرد الموجود الذى يشغله الجسم ولا في جهة لان الجهة
اسم لنتهى مأخذ الاشارة ومقصود المتحرك فلا يكونان إلا للجسم
والواجب ليس كذلك ويصح أن يقال في نفى الجسمية عنه أن كل
جسم حادث لما سبق وكل جسم متحيز بالضرورة والوجب ليس كذلك
ولو كان جسماً فأما أن يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم جمع الضدين
كالحركة والسكون وإما أن لا يتصف بشيء فيلزم انتقاء بعض لوازم
الجسم مع أن الضدين قد يكونان بحيث لا يرتفعان وإن اتصف بالبعض دون
البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته لخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح
إن كان لا مخصص ولو كان جسماً لكان متناهى الابعاد وفي نفى الحيز والجهة

عنه وجوه آخر منها لو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحيز بالضرورة لا متناع وجود المتحيز بدون حيز واللازم باطل لما مر من حدوث العالم كله أى ما سوى الواجب ولو كان فى مكان لكان محتاجاً إليه ضرورة والمحتاج إلى الغير ممكن ولو كان فى حيز فاما أن يكون فى جميعها وفيه تداخل المتحيزات ومخالطة الفاذورات أو فى بعضها والذات مستوية بالنسبة إلى الكل فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا جوهرأ فرداً أما عند الحكيم فلاستحالته وأما عند المتكلم فلاستلزامه أن يكون الواجب أصغر الأشياء وأحقرها وهو محال لاستحالة وصفه تعالى بالصغير ولا بالكبير ولا بالحقارة وأثبت له الجهة جماعة محتجين بالعقل والنقل أما العقل فلان بديته شاهدة بأن كل موجودين لا بد أن يكون أحدهما سارياً فى الآخر بحيث تكون الاشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر كالجوهر والعرض فأن العرض الحال فى الجوهر سار فيه والاشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر أو يكون أحدهما مبيناً للآخر فى الجهة كالسما والارض والله تعالى ليس محلاً للعالم ولا حالاً فيه فتعين أن يكون مبيناً له فى جهة ولان الجسم يقتضى الحيز والجهة لكونه موجوداً قائماً بنفسه والواجب يشارك الجسم فى كونه قائماً بنفسه فيكون مشاركاً للجسم فى كونه فى حيز وفى جهة وأما النقل فأيات تشعر بذلك كقوله (والسموات مطويات بيمينه . يدالله فوق أيديهم . الرحمن على العرش استوى . وجاء ربك . هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله . إليه يصعد الكلم الطيب) وآيات غير ذلك وأحاديث كثيرة منها حديث الجارية الخرساء سأها النبي صلى الله عليه وسلم فقال لها أين الله فأشأت إلى السماء فلم ينكر عليها وحكم بأسلامها وكقوله عليه السلام (إن الله ينزل إلى سماء الدنيا . الحديث . إن الله خلق آدم على صورته

ان الجبار يضع قدمه في النار . إنه يضحك إلي أو ليائه حتى تبدو نواجزه
 إن الصدفة تقع في كف الرحمن ، يرحمك من في السماء ، ونجيب عن هذا كله .
 أما عن الأول فيمنع الحصر فأنا لا نسلم أن كل موجودين يجب أن
 يكون أحدهما ساريا في الآخر أو مبايناً له في الجهة لجواز أن يكون مبايناً له
 في الذات والحقيقة لا في الجهة وبمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء . وعن
 الثاني بأن الجسم يقتضى الحيز والجهة بحقيقته المخصوصة والواجب تعالى
 لا يشاركه في حقيقته المخصوصة فلا يشاركه في الحيز والجهة . وعن
 الآيات والأحاديث بأنها ظنيات سمعية في معارضة عقليات قطعية فيقطع
 بأنها ليست على ظاهرها ونفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى مع اعتقاد
 حقيقتها جريا على الطريق الأسلم الموافق للوقف على قوله (إلا الله)
 أو تقول بتأويلات موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب
 التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الأحكم الموافق للوقف على قوله
 تعالى والراسخون في العلم هذا جواب إجمالي وأما التفصيلي فلاستواء
 الاستيلاء والعندية الاصطفاء . وجاء ربك أمره . إليه يصعد . أي
 يرتضيه . ومن في السماء حكمه . والسؤال بأين استكشاف عما ظن أنها
 معتقدة له من الابنية في الألهية فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية
 وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه خالق السماء فحكم بإيمانها . إن قال
 قائل فينتد لا يطابق جواب الخرساء السؤال بأين فالجواب أن الجارية
 الخرساء قصدت خلاف ما يتقرب السامع وإن كانت أمية لأنها عربية
 تلك الأساليب سجيته . وحمل بعضهم سؤال النبي صلى الله عليه وسلم
 وجواب الخرساء على تمثيل الروحاني بصورة الجسماني لقصورها عن درك
 موجود غير مكاني فان كل امرئ مكلف بمبلغ عقله وخلق آدم على
 صورته له العلم والارادة والقدرة والاختيار وفي المقاصد . إن قيل الدين

الحق نفى الحيز والجهة فإبان الكتب السماوية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تخصى بنبوت ذلك من غير أن يقع في موضع منها تصريح بنفى ذلك وتحقيقه كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقة المعاد وحشر الأجسام في عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد مع أن هذا أيضا تحقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تكرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ورفع الأيدي إلى السماء أوجب بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفى ما ليس في الجهة كانت الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى صلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء إلى السماء ليس من جهة اعتقادهم أنه في السماء بل من جهة أن السماء قبلة الدعاء إذ منها تتوقع الخيرات والبركات وهبوط الأنوار ونزول الأمطار اه وإذا لم يكن جسماً فلا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة أو الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة واللذة والألم والفرح والغم والغضب ونحو ذلك إذ لا يعقل منها إلا ما يختص بالأجسام وإثبات الحكماء اللذة العقلية لأن كماله أمور ملائمة وهو مدركها فيبتهج بها ورد عليه أن هذا بالنسبة لنا فيختص بنا دونه للقطع بالاختلاف

تنزهه عن الاتحاد والحلول وأدلة ذلك

يتنزه الواجب عن الاتحاد والحلول لأنه لو اتحد بغيره فإن بقيا موجودين ففهما اثنان متميزان لا واحد وهذا يتنافى الاتحاد وإن لم يبقا موجودين

لم يتحدا لأنه حيثئذ إما أن يعدما ويوجد ثالث فليسا بمتحدين لأن المعدوم لا يتحد بالمعدوم وإن عدم أحدهما وبقي الآخر لم يتحقق اتحاد أصلا وأما انتفاء الحلول فلأن المعقول من الحلول قيام موجود بوجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته والحلول بهذا المعنى مستحيل على الواجب تعالى لأن الحال في الشيء يحتاج إليه فيلزم إمكانه وإلا امتنع حلوله وأيضا الحلول إمّا صفة كمال فيلزم الاستكمال بالغير أولا فيجب نفيه ولأنه لو حل في جسم والأجسام مماثله لتركبها من الجواهر الفردة أو من الهيولى والعورة لجوزنا حلوله في أحقر الأجسام فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في البعوضة وهو باطل والقول بالحلول والاتحاد محكي عن النصارى في حق عيسى عليه السلام فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى ثلاثة أقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالأب والابن وروح القدس ويعنون بالجواهر القانم بنفسه وبالأقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة أو ميل إلى أن الصفات نفس الذات ثم قالوا إن أقنوم العلم اتحد بجسد المسيح وتذرعت بناسوته بطريق الامتزاج أو بطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بِلَوْرٍ أو بطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل إن العلم قد يداخل الجسم فيصدر عنه خوارق العادات وقد يفارقه فتحله الآلام والآفات وكل هذا غير معقول بعدما قام من الأدلة العقلية على بطلان الحلول والاتحاد وجماعة من غلاة الشيعة يرون أنه لا يبعد أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين وأولى الناس بذلك على رضى الله عنه وكرم الله وجهه وأولاده وهذا غير صحيح بل غير معقول

رأى بعض الصوفية ورده

وعند بعض الصوفية أن السالك إذا أمعن وخاض معظم لجة الوصول
 فرمما يحل الله فيه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فإن أراد هؤلاء بالاتحاد
 والحلول ما ذكرنا فقد بان فساده وإن أرادوا به غيره فلا بد من تصويره
 ليتأتى التصديق به ثقیلاً أو إثباتاً . وقال بعض الأفاضل إن هناك شيئين
 يوهمان الحلول والاتحاد وليساً منهما في شيء . الأول أن السالك إذا
 انتهى سلوكه إلى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
 تضحل ذاته في ذاته تعالى وصفاته في صفاته تعالى ويغيب عن كل
 ما سواه ولا يرى في الوجود إلا الله تعالى وإليه يشير الحديث الإلهي
 (إن العبد لا يزال يتقرب إلىَّ بالتوافل حتى أحبه فإذا أحبته كنت سمعه
 اطلع الحديث وحينئذ ربما تصدر عنه عبارات تشعر بالحلول أو الاتحاد
 تقصر العقول عن إدراك معناها ويتعذر الكشف عنها بالمقال والثاني أن
 الواجب هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه أصلاً وإنما الكثرة
 في الأوصاف والبعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب إذ الكل في الحقيقة
 واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكرر في النواظر لا بطريق
 الأقسام فلا حلول هنا ولا اتحاد لعدم الاثنية والغيرية والأخير باطل
 بالضرورة وما قبله مبين معناه في شروح الحديث ويتنزه عن أن يكون
 وجوده وجوداً زمانياً ومعنى كون الوجود زمانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في
 زمان أي ليس وجوده مقدرًا بالزمان ويتغير بتغيره كما أن معنى
 كونه مكانياً أنه لا يمكن حصوله إلا مكان فالحكاء يمنعون كون وجوده
 زمانياً لأن الوجود الزماني مقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور إلا فيه

ويتغير بتغيره ويتقدر بتقدره والتغير الدفعي متعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تَغَيَّر فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً والمتكلمون يرون أن وجوده ليس زمانياً لأن الزمان متجدد وهمي يقدر به متجدد غير وهمي فلا يتصور في القديم الواجب فوجوده ليس زمانياً اتفاقاً ويتنزه أيضاً عن أن يتصف بحادث والحادث هو الموجود بعد العلم وأما ما ليس بموجود فهو متجدد وليس بحادث وهو ثلاثة أقسام أحوال وإضافات وسلوب فالأحوال قال بتجدها في ذاته أبو الحسين فانه قال بتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات واختلفت المعترلة في تجويز تجدد الأحوال مثل المدركة والسامعية والمبصرية والمريدة والكارهية والإضافات يجوز تجدها اتفاقاً واتصافه بها وأما السلوب فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف الباري به امتنع تجده كما في قولنا إنه ليس بجسم ولا عرض فهذه سلوب يمتنع تجدها وما نسب إلى ما لا يستحيل اتصاف الباري به يجوز تجده ككونه مع كل حادث وبعده فقد تجددت له صفة سلب بعد أن لم تكن وأما الحادث فقد اختلف في كونه يقوم بالواجب لذاته فقال الجمهور لا يقوم به الحادث مطلقاً وقال المجوس كل حادث هو صفة كمال يجوز قيامه به وقالت الكرامية الحادث الذي يحتاج الواجب إليه في اليجاد يقوم به قليل هو الإرادة وقليل هو قول كن فخلق الإرادة وهذا القول في ذاته مستند إلى القدرة وأما خلق باقي المخلوقات فمستند إلى الإرادة أو إلى القدرة على الرأين واتفقوا على أن القائم بذاته تعالى يسمى حادثاً لأنه منشأ لغيره من الحوادث وغير القائم بذاته تعالى يسمى محدثاً ويدل للجمهور أدلة أربع الأول أن تغير صفاته يوجب انفعال ذاته لأن المتقضى لصفاته ذاته وتغير الموجب بالفتح دليل على تغير الموجب بالكسر فانه

يُمتنع أن يكون المقتضى للشيء باقيا والشيء منتفيا . الثاني كل ما يصح أن يتصف به فهو صفة كمال لا متناع اتصافه بصفات النقص باتفاق العقلاء فلو خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو باطل . الثالث لو صح اتصافه تعالى بمحدث لصح انصافه تعالى به أزلا لأنه لو قبل ذاته صفة محدثة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة له لأنه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة لكان قبول الذات تلك الصفة المحدثة عارضا فتكون الذات قابلة لتلك القابلية فإن كانت قابلية القابلة لازمة للذات فذاك وإلا فهناك قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال فلا بد أن يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة وإذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة لازما لذاته أو منتهيا إلى قابلية لازمة فلا تنفك تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه بالصفة المحدثة أزلا لأن صحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة لأن الاتصاف نسبة بين الذات والصفة والنسبة متوقفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة الموقوف متوقفة على وجود الموقوف عليه فيصح وجود الحادث أزلا وهو محال لأن الأزل عبارة عن عدم الأولية والحادث عبارة عن ثبوت الأولية وهما متنافيان وحاصل الدليل أن صحة الاتصاف بالحادث تستلزم المحال وهو وجود الحادث أزلا وهو بين البطلان والمستلزم للمحال محال فلا يصح الاتصاف فلا تكون ذاته محلا للحادث وهو المطلوب . الرابع المقتضى للصفة الحادثة إن كان ذاته أو شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح لأن نسبة الذات ولوازمه إلى حدوث الحادث في ذلك الوقت أو قبله على السواء وإن كان المقتضى للصفة شيئا آخر محدثا نقل الكلام

اليه في مقتضى ذلك الوصف الحادث فيلزم التسلسل وإن كان المقتضى
للانصاف شيئاً غير ذاته ولوازم ذاته وغير وصف محدث كان الواجب
مفتقراً في صفاته إلى منفصل وكل واحد من الاقسام محال . ونوقش كل من
الادلة الاربعة بأننا لا نسلم أن الخلو عن صفة الكمال نقص وإنما يكون نقصاً لو
لم يكن حال الخلو متصفاً بكمال يكون زواله شرطاً لحدوث هذا الكمال وذلك
بأن يتصف دائماً بنوع كمال تتعاقب أفراده من غير بداية ونهاية ويكون
حصول كل لاحق مشروطاً بزوال السابق فالخلو عن كل فرد يكون
شرطاً لحصول كمال آخر بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون
نقصاً وردت هذه المناقشة لأن المقدمة إجماعية بل ضرورة والسند مدفوع
بأنه إذا كان كل فرد حادثاً كان النوع حادثاً ضرورة أنه لا يوجد إلا في
ضمن فرد وبأنه على ما ذكر لا يخلو الواجب عن الحادث فيكون حادثاً
ضرورة لكونه منفعلاً دائماً وبأنه في الأزل يكون خالياً عن فرد ضرورة
امتناع الحادث في الأزل فيكون ناقصاً وقيل في المناقشة أيضاً لا نسلم
أن صحة انصاف الذات متوقفة على صحة وجود الصفة فأن صحة الانصاف
غير صحة الوجود ولا توقف بينهما فأن صحة الانصاف إنما تتوقف على وجود
الصفة في نفسها لذاتها ولا يلزم منه المحال ووجود الحادث في الأزل من
حيث ذاته جائز وفوات الشرط وعدم العائق أمران عارضان ودفع هذه
المناقشة أن الحادث في الدليل مأخوذ باعتبار حدوثه أى الموجود بعد
عدم من جهة وجوده بعد عدم ومن هذه الجهة جاء المحال وقد تقدم هذا
مستوفى في الكلام على حدوث الأجسام ثم يقال إنه تعالى لا يفعله عن
غيره ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن الغير أنه لا يجوز أن تقتضى ذاته
صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة باقراض الأخرى فلا يفعله عن
غيره بل يفعله عن ذاته . ورد هذه المناقشة أن الواجب لذاته يستحيل عليه

الانفعال مطلقاً لأن وجوب وجوده لذاته محقق لعدم الانفعال وقد يقال أيضاً . المقتضى للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم ترجيح أحد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز أن يكون تعلق إرادة الله تعالى بوقت معين مرجحاً ورد هذه أيضاً أن تغير الصفة يقتضي الانفعال والانفعال مطلقاً مستحيل على الواجب .

دليل الكرامية ورده

احتج الكرامية على جواز قيام الصفة الحادثة بذات الله تعالى بوجهين أحدهما أنه لم يكن فاعل العالم ضرورة كون العالم محدثاً ثم صار فاعلاً له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضى قيام هذه الصفة الحادثة بذاته تعالى وثانيهما أن المصحح لقيام الصفة بالواجب إما كونها صفة فتعم القديم والحادث وإما مع قيد القدم أعني كونه غير مسبوق بالعدم وهو عديم لا يصلح جزأً للمؤثر ورد الأول بأن التغير في الإضافة والتعلق لا في الصفة لأن كونه فاعلاً للعالم إضافة وتعلق عرض للقدرة بعد أن لم يكن عارضاً . والثاني يرد بجواز أن يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة الحادثة على أنهما أمران متخالفان متشاركان في مفهوم الصفة ولو سلم فلم لا يكون القدم شرطاً أو الحدوث مانعاً ويتنزه عن الأولية والآخيرية لأنه لو كان له أول أو كان له آخر لما كان واجب الوجود لذاته لأن مابالذات لا يزول فهو أزلى أبدى « صفات الواجب قد اختلف فيها » اختلف في وجود صفات زائدة على السبع المتقدمة التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض لأنه لا دليل عليه فيجب نفيه ويرد عليه أنه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم ومنهم من نقاها وقال نحن مكلفون بكمال

المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كان له صفة أخرى لعرفناها
معشر العارفين الكاملين واللازم متنف بالضرورة وأنه لا طريق إلى معرفة
الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتزيه عن النقائص وهما لا يدلان
على صفة أخرى ونمنع ذلك الاستدلال بأن التكليف بقدر الوسع ثم لم لا يجوز
أن الكاملين لم يعرفوا صفة أخرى ولا نسلم أن لا طريق سوى ما ذكر
أليس الشرع طريقاً وقويماً فمن الصفات المختلف فيها البقاء أثبتته الأشاعرة
لأن الواجب باق بالضرورة فلا بد أن يقوم به معني هو البقاء كما في العالم
لأن البقاء ليس من السلوب والاضافات وليس أيضاً عبارة عن الوجود
بل زائداً عليه لأن الشيء قد يوجد ولا يبقى كالأعراض وقيل هو
ليس بصفة زائدة على الوجود لأنه استمرار الوجود ولا معني لذلك
سوى الوجود ولأنه لو كان باقياً بالبقاء لما كان واجب الوجود لذاته لأن
ماهو واجب الوجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة أن ما بالذات لا يزول
أبداً ولأنه لو كان باقياً بالبقاء لا بنفسه فأن افتقرت صفة البقاء إلى الذات
لزم الدور وإن افتقرت الذات إلى البقاء مع استغناء البقاء عن الذات كان
الواجب هو البقاء لا الذات وإن لم يفتقر أحدهما إلى الآخر لزم تعدد
الواجب لذاته

(التقديم) دليل اثباته ورد ذلك الدليل

ومنها التقديم قالوا إنه قديم بنفسه لا يقدم وجودي زائد على ذاته وأثبتته
بعضهم واستدل على كونه صفة وجودية بما مر في البقاء وتقول هنا إن أريد
بالقدم عدم الأولية فهو سلبى وإن أريد به أنه صفة لاجلها لا يختص البارئ
سبحانه بحيز فيكون سلبياً أيضاً إذ هو في قوة سلب الحيزية عن وجوده وهذا
السلبى لا يعلل بصفة وجودية هي التقديم ولهذا علل عدم التحيز بالتجرد

والحاجة بالامكان وهما غير وجوديين والذي يرشد اليه النظر أن القدم والبقاء من الامور الاعتبارية التي لاوجود لها في الخارج ومنها صفات أخرى ثبتت بالظواهر الواردة بذكرها كالاستواء فقد وصف الواجب به في قوله (الرحمن على العرش استوى) وكاليد في قوله يد الله فوق أيديهم) وكالوجه في قوله (ويبقى وجه ربك) وكالجنب في قوله (على ما فرطت في جنب الله) وكالقدم في حديث . فيضع الجبار قدمه في النار . وكالاصبع في حديث إن قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن . وكاليمين في قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) وأولها غيرهم وقالوا الاستواء الاستيلاء والوجه الذات واليد القوة والقدرة والجنب أمر الله أو حرمة والقدم مجاز عن ما يدفع شدتها ويسكن من هيجانها والاصبع كاليد واليمين البطش التام والقدرة التامة .

التكوين بيان معناه وأدلة اثباته وردها

ومنها التكوين جعله بعض الحنفية صفة قديمة تغاير القدرة فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وإن كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الأثر فهي عين القدرة وربما يقول مثبتها إن متعلق القدرة قد لا يوجد أصلاً بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في إمكان الشيء والتكوين يؤثر في وجوده . تقول له إن الامكان بالذات ولا تأثير للقدرة في كون المقدور ممكناً في نفسه لأن ما بالذات لا يزول بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثير القدرة في وجود المقدور تأثيراً على سبيل الوجوب فلو أثبتنا صفة أخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور اما على سبيل الصحة فتكون عين القدرة فيلزم اجتماع المثليين ويلزم اجتماع

صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال وإما على سبيل
الوجوب فيلزم أن يكون الله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وربما
يقال نختار الشق الثاني ولا يلزم كونه موجبا بالذات بل يكون موجبا
بصفة هي التكوين بعد القدرة والارادة وذلك لا ينافي الاختيار بالذات
فتقول هذا هو عين الشق الأول والعمدة في إثبات صفة التكوين أن
الواجب يُكوّن الأشياء إجماعا وهو بغير صفة التكوين محال كالمقادير
بلا قدرة ولا بد أن تكون أزلية لا متنازع قيام الحوادث بذاته تعالى
واختلفت أسماؤها باختلاف الآثار فن حيث حصول المخلوقات بها تسمى
تخليقا ومن حيث حصول الأرزاق بها تسمى رزقا وترزقا ومن حيث
حصول الصور بها تسمى تصويرا ومن حيث حصول الحياة بها تسمى
إحياء ومن حيث حصول الموت بها تسمى إماتة ويدفع هذا بأن ذلك
إنما هو في الصفات الحقيقية ولا نسلم أن التأثير والايجاد كذلك بل
هو معنى يعقل من إضافة المؤثر إلى الأثر فلا يكون إلا فيما لا يزال ولا
يفتقر إلا إلى صفة القدرة والارادة وقد استدل بتمدحه تعالى في كلامه
القديم بأنه خالق بارئ مصور فلو لم يكن كل هذا أزليا لكان تمدحا بما ليس
فيه ودفع هذا الاستدلال بأن هذا التمدح مثل التمدح بقوله (وهو الذي في
السماء إله) ولا شك أن هذا بالفعل إنما يكون فيما لا يزال والاختبار
عن الشيء في الأزل لا يقتضى ثبوته فيه فهو في الأزل بحيث تحصل له
هذه العلاقات والإضافات فيما لا يزال واستدلوا أيضا بما قيل في قوله
تعالى (إنما أمرنا شيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) حيث
جعل قول كن مقدما على الكون وهو لا يكون إلا بها وقد جرت
العادة بأنه يُكوّن الأشياء بأوقاتها بكلمة أزلية هي كلمة كن وهي صفة
التكوين ومنع هذا الاستدلال بأنه حينئذ يعود إلى صفة الكلام وإذا

كان مجازاً عن سرعة الابداع فلا ينفع الاستدلال أصلاً . ربما يستدل بأنه صفة كمال فالخلو عنها نقص فنقول إن هذا في ما يصح اتصافه به في الأزل والتكوين بالفعل ليس كذلك وبالجمله فما تقدم في صدر المبحث من أنه لا يعقل من التكوين إلا الاحداث والاخراج من العدم إلى الوجود كما فسره القائلون به ولا خفاء في أنه إضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر يكفيك في أنه ليس التكوين موجوداً عينياً بل هو تعلق القدرة وفي هذا المقام قيل إن التكوين نفس المكوّن وهو بظايره فاسد فأوله بعضهم بأنه مصدر مراد منه اسم المفعول كالخلق شاع في المخلوقات بحيث لا يفهم منه غيره عند الاطلاق سواء جعلناه حقيقة فيه أو مجازاً مشتركاً وبعضهم فهم أن معناه أن الشيء إذا أثر في شيء واحد بعد ما لم يكن مؤثراً فالذى حصل في الخارج هو الأثر لا غير وأما حقيقة الاحداث والابداع فاعتبار عقلي لا تحقق له في الأعيان . ولعل هذا القول مع بيانه الأخير في هذا المقام توضيح لان التكوين ليس صفة وجودية .

رؤية الله سبحانه وتعالى في الآخرة

الكلام في مبحث الرؤية على ثلاثة أشياء على صحتها وعلى وقوعها . وعلى شبه المخالفين فيها . أما الصحة فنقول فيها يصح أن يرى الواجب في الآخرة بمعنى أنه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشافاً تاماً خلافاً لمن منع ذلك ومن غير ارتسام صورة المرئي في العين أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المرئي وحصول مواجهته خلافاً للكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى بالمواجهة لاعتقادهم كونه تعالى في الجهة والمكان والمراد بالرؤية التي ندعي جوازها الحالة التي يجدها الانسان

حين أن يرى الشيء بعد علمه به فإنه يدرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة ليس مرجعها ارتسام صورة المرئى في العين أو اتصال شعاع خارج من العين إلى المرئى عند المواجهة بل هي حالة أخرى مغايرة للعلم يمكن حصولها من غير ارتسام صورة وخروج شعاع يخلقها الله تعالى في الحي ولا تشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرها من الشرائط والتأفون يجوزون الاكتشاف التام العلمى والمثبتون يمنعون ارتسام صورة من المرئى في العين أو اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئى فيصح رؤية الواجب بهذا المعنى ويدل على الصحة أن موسى عليه السلام سأل ربه الرؤية فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى عليه السلام جهلاً أو عبثاً ويدل أيضاً أن الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن فكذا المعلق باستقراره أيضاً ممكن فالرؤية ممكنة ويدل أيضاً قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ، وجه الاحتجاج أن النظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن قلب الحدقة نحو المرئى طلباً لرؤيته والأول هو المطلوب والثاني تعذر حمله على ظاهره لأن قلب الحدقة إلى المرئى يستلزم أن يكون في الجهة والمكان فيحمل على الرؤية التي هي كالسبب للنظر بالمعنى الثاني وإطلاق السبب وإرادة المسبب من وجوه المجاز البليغة ويدل أيضاً قوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وجه الاحتجاج أنه تعالى أخبر عن الكفار على سبيل الوعيد بقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وذلك يدل على أن المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم وإلا لم يكن في الأخبار عن الكفار على سبيل الوعيد بهذا التعبير فائدة وإذا لم يكن المؤمنون يومئذ محجوبين عن ربهم فيرونه . رب قائل يعترض الاستدلال الأول بأن موسى لم يطلب الرؤية بل عبر بها عن

لازمها من العلم الضروري أو أن هناك مضافاً محذوفاً والمعنى أرني آية من آياتك أنظر إلى آيتك وهذان مع مخالفتها للظاهر بلا ضرورة فاسدان لعدم مطابقة الجواب عليهما أعنى قوله (لن رآنى) لأنه نفى لرؤية الله تعالى إجماعاً لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة وأيضاً الآية إنما هي عند اندكالك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار وأيضاً الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص فى الرؤية بمعنى الا نكشاف وورد أيضاً على الاول أن موسى عليه السلام إنما سأل الرؤية لأجل قومه حين قالوا أرنا الله جبهة وقالوا لن تؤمن لك حتى ترى الله جبهة وأضاف السؤال إلى نفسه ليمح فاعلم امتناعها بالنسبة اليهم وهذا فاسد مع مخالفتها للظاهر حيث لم يقل أرهم لان تجوز الرؤية باطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل ولأنه لم يبين لهم الامتناع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وأخذتهم الصاعقة لقصدتهم التعنت ولأنهم إن كانوا مصدقين لموسى كفاهم إخباره بامتناع الرؤية من غير طلب للمحال وإن لم يكونوا مصدقين لم يفد الطلب والجواب . واعتراض أيضاً بأنه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمأنينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما فى طلب إبراهيم عليه السلام أن يري به كيفية إحياء الموتى ورده أن هذا لا ينبغي أن يكون بطريق طلب المحال واعتراض أيضاً بأن معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية لأنه مشغول بسائر العلوم عنها فسألوها منه فطلبها ثم تاب عن تركه الاستدلال أو غير مشغول واجترأ على السؤال . ونقول جواباً على هذا الاعتراض أن كل ما جاء فيه لا تليق نسبته للرسول العظيم ونوقش الوجه الثانى بأننا لا نسلم أنه علقها باستقرار الجبل مطلقاً أو وهو ساكن ليكون ممكناً بل

عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة زلزله واندكاكه ولا نسلم إمكان الاستقرار حينئذ . وجوابه أن الاستقرار حال الحركة أيضاً ممكن وذلك بحصول السكون بدل الحركة لأن الامكان لا يزول ولذلك صح (جعله دكا) فانه لا يقال جعله دكا إلا فيما يجوز أن يكون كذلك وإنما المحال هو اجتماع الحركة والسكون أو تقول في الجواب إنه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في نفسه ولكن يرد بأنه واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها فان ورد أن وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلاً فيه وأما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به عليه العلة وآخر ما يتوقف الشيء عليه وما جعل بمنزلة الملزوم لما علق عليه فالجواب السديد هو الأول واعتراض على الثاني أيضاً بأنه ليس القصد هنا إلى بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل إلى بيان أنها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه وجوابه أن المدعى إمكان الرؤية قصد أو لم يقصد واعتراض أيضاً بأنه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت أبدأ لتساوي الأزمنة . وجوابه ظاهر واعتراض أيضاً بأن التعليق بالجائز إنما يدل على الجواز إذا كان القصد إلى وقوع المشروط وأما إذا كان القصد إلى الأقطان فلا يدل ودفعه أن الآلية بل سوقها لا يدل على الأقطان إن لم يدل على الاطماع واعتراض على الثالث بأنه يحتمل أن يكون المراد من النظر غير الرؤية فيحمل على ان (إلى) واحد الآلاء فيكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة أى منتظرة أو يحتمل على حذف المضاف فالمعنى إلى ثواب ربها ناظرة وجواب ذلك أن الأول باطل لأن لا انتظار سبب النعم والآلية مسوقة لبيان النعم والثاني باطل أيضاً

لأن النظر إلى الثواب لابد أن يحمل على رؤية الثواب لأن تقلب
الحدقة نحو الثواب من غير رؤية لا يكون من النعم وإذن وجب إرادة
الرؤية فيكون إضمار الثواب إضماراً من غير دليل فلا يعدل اليه وعند
مراجعة وجه الاحتجاج في الثالث لسنا في حاجة إلى التأويلين ولا إلى
الاجابة عنهما فقد يقال إن مثل هذا الانتظار لا يكون مستديماً للغم كما
أن انتظار وصول الثواب بعد البشارة به يكون من أعظم النعم والحق أن
هذين التأويلين لا يكون النظر معهما على حقيقته فيكون مجازاً والحقيقة
لا يعدل عنها إلى المجاز إلا للدليل وقدّمنا أيضاً قبل هذا أن النظر الموصول
بالي نص في الرؤية واعترض على الرابع بأنه مسكوت عن حال المؤمنين
فلا يتم الدليل وجوابه أن الآية مذكورة في مقام الوعيد والوعيد لا يتم
إلا بما يبيته في وجه الاحتجاج وأما الدليل على أنه يرى من غير ارتسام
صورة من المرئي في العين أو اتصال شعاع إلى المرئي وحصول مواجهة
فلما عرفت من أنه تعالى مقدس عن الجهة مزه عن المكان متعال عن
المواجهة واستدل أيضاً على الجواز بأنرى الاعراض كالألوان والأضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهو ظاهر ونرى
الجسم لأننا نرى طوله وعرضه وهما ليسا عرضيين لأن الجسم مركب
من جواهر فردة والطول إن قام بواحد من الأجزاء فيكون ذلك الجزء
أكثر حجماً من غيره من باقي الأجزاء وإن قام بأكثر لزوم قيام العرض
بمحلين فرؤية العرض هي رؤية الجواهر التي تتركب منها الجسم فتكون
صحة الرؤية مشتركة بين العرض والجواهر فلا بد لها من علة وإلا لزم
تعليل الأمر الواحد وهي صحة الرؤية بعلل مختلفة وهي الأمور المختصة إما
بالجواهر وإما بالأعراض وهو باطل ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو

الوجود والحدوث لا يصبح علة لأنه عبارة عن كون الوجود مسبوقاً بعدم فهو عدمى والعدمى لا يصلح للعلية فتعين الوجود فالوجود هو المصحح للرؤية. والوجود معني مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية منحقق في الواجب فتصح رؤيته وهذا الدليل مناقش بأمرين: أولاً نسلم أننا نرى العرض والجوهر بل المرئى هو الأعراض لأن الأجزاء باعتبار تأليفها رؤيت فالمرئى هو العرض لا الجوهر وبأن صحة الرؤية غير محتاجة إلى سبب لكونها عدمية لأنها لا مكان وهو عدمى وإن سلمنا أنها محتاجة إلى سبب فالسبب قد يكون مختلفاً فإن المختلفين قد يشتركان في أمر واحد وإن سلمنا وجوب اشتراك السبب فلا نسلم عدم صلاحية الحدوث للعلية لأنه عدمى فيصلح علة للصحة العدمية وإن سلمنا أن العلة هي الوجود فلم لا يجوز أن تكون الحقيقة الموجودة في أحد الموجودين مانعة ويحققه أن الحياة مصححة للجهل والشهوة وحياته تعالى لا تصححهما وهذا بناء على أن الوجود مشترك معنوى أما على أن الوجودات مختلفة بالحقيقة فالأمر ظاهر فالمعول عليه في الاستدلال على الصحة ما قدمناه

أدلة المعتزلة على عدم صحة الرؤية

واحتج المعتزلة على عدم صحة الرؤية بقوله تعالى (لا تدركه الابصار) وبيان الاحتجاج أن ما قبل هذه الآية وهو قوله (ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء الخ) وما بعدها وهو قوله (يدركه الابصار) وهو اللطيف الخبير) مذكور في معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية أيضاً مدحاً لأن القاء غير المدح في وسط المدح مبتذل فادراك الابصار له ليس مدحاً وغير المدح نقص والنقص على الله محال. وأيضاً قوله (لا تدركه الابصار) يقتضى ألا تدركه الابصار في شيء من الأوقات

لأن قولنا تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق أحد التقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران إذ لا قائل بالفرق ورد هذا الاستدلال أن الإدراك هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقة الرؤية الإدراك والوصول ثم نقل إلى الرؤية المحيطة لتوهم معنى اللحق والوصول فيه كأن البصر قطع المسافة بينه وبين الشيء حتي وصل إليه والرؤية المحيطة أخص من الرؤية مطلقاً فلا يلزم من نفيها نفي مطلق الرؤية فيصح أن يقال رأيت ما أدركه بصرى أى لم يحط به وأيضاً أن تدركه الابصار موجبة كلية دخل عليها النفي فرفع إيجابها الكلى وهو محقق للسلب الجزئى فصار محتملاً توجه النفي إلى الكل بأن يلاحظ أولاً دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ويحتمل نفي الاستناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولاً ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثانى لم يبق فيه حجة لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعاً هذا إن كانت اللام للعموم والاستغراق وإلا فقوله (لا تدركه الابصار) سالبة مبهمة فالمعنى لا تدركه بعض الابصار وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض وهم المؤمنون فالآية حجة لغير المعتزلة وأيضاً الآية وإن عمت في الأشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الأزمان لأنها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا ويجاب أيضاً بأن نفي الرؤية بالأبصار لا يستلزم أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفياً للرؤية بالمجارحة مواجهة وانطباعاً

كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجراحة مطلقاً وأما قولهم إن الآية تمدح فلا دليل عليه وكذا قولهم إن السابق واللاحق يدل على التمدح ليس فيه دليل على امتناع الرؤية بل الحجة لنا فيه إذ لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفسها لأنه لا يمدح المعلوم بأنه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وأما المدح في عدم الرؤية فيكون بالتعزز بحجاب الكبرياء . واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً) وجه الاحتجاج أن الرؤية لو كانت ممكنة لما كان طلبها مجاوزة للحد استكباراً ورفعاً للنفس عن مرتبتها ، وقوله تعالى (لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة) أي عياناً فأخذتكم الصاعقة وأتم تنظرون فلو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال واحتجوا أيضاً بقوله تعالى (فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم) سمي ذلك ظلاماً فموجبوا في الحال فلو كانت الرؤية جائزة لم يكن سؤالهم ظلاماً بل يكون سؤالهم طلباً للمعجزة بوجه آخر ونحن نمنع هذا كله ونقول : إن استعظامهم لأجل أنهم طلبوا ذلك تعتناً وعناداً واستدلوا أيضاً بقوله تعالى (لن تراني) ولن لتأييد النفي وإذا لم يره موسى لم يره غيره ونجيب عن هذا بالمنع واستدلوا أيضاً بقوله (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بأذنه ما يشاء) وجه الاحتجاج أنه حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب وإرساله إليهم إلى الأمم ليكلّمهم على ألسنتهم وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعاً وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفرق وتوضيحه أنه تعالى نفي التكليم للبشر إلا على الأوجه الثلاثة وكل منها

مستلزم لعدم الرؤية أما الوحي فلا أنه لم يكن مشافهة فلا يكون عند الرؤية وأما من وراء حجاب فظاهر . وأما إرسال الرسول وإيحائه فانه يدل على عدم المشافهة المستلزمة لعدم الرؤية وإذا ثبت نفي الرؤية وقت الكلام فتنتفى في غير وقت الكلام إذ لا فارق ونجيب عن هذا بمنع أن لا يكون الوحي مشافهة لأن الوحي هو الكلام المسموع بسرعة وخفاء سواء كان المتكلم محجوباً عن السامع أم لا واستدلوا أيضاً بأدلة عقلية منها أنه لو جازت رؤيته لرأيناه الآن لأنه لو جازت رؤيته لجازت في جميع الحالات لأن جواز الرؤية إما لذاته أو لصفة لازمة فجازت رؤيته الآن لأن ما جاز للذات أو لازمها لا ينفك عنها ولو جازت رؤيته تعالى الآن لزم أن نراه الآن لأنه متى وجدت الشرائط في زمان وجب حصول الشروط فيه فمتى وجدت شرائط الرؤية وجب حصولها وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا قصور ومدن لا نراها وهو باطل وشرائط الرؤية ثمانية . أن تكون الحاسة سليمة ولذلك تختلف مراتب الأبصار وكون الشيء جازر الرؤية مع حضور الحاسة بأن تكون الحاسة ملتفتة إليه ولم يعرض ضد . ومقابلته للباصرة بأن يكون في جهة وعدم كونه في غاية الصغر لعدم إدراكه بالبصر قطعاً وعدم غاية اللطافة بأن يكون كثيفاً ذا لون وعدم غاية البعد وعدم غاية القرب فان الشيء المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه له . وعدم الحائل ولا يعقل من ذلك في رؤية الله الإسلامية الحاسة . وصحة الرؤية وهما متحققان فتجب الرؤية والجواب أن هذا قياس الغائب على الشاهد فلعل رؤيته تتوقف على شرط فينا لم يحصل الآن أو لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط واستدلوا أيضاً بأنه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لأن المقابلة والانطباع مستلزمة للجسمية والله

تعالى منزّه عنها فثبت أن الله تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع وكل مرئى مقابل ومنطبع فى الرأى بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئى . والجواب عدم تسليم أن كل مرئى مقابل ومنطبع فى الرأى ودعوى أن هذا ضرورى باطلة لاختلاف العقلاء ولا ينتقض دليل المعتزلة بأبصار الله تعالى إيانا فانه لا مقابلة فيه ولا انطباع ووجه عدم النقض أن المدعى هو الرؤية بالجارحة

الأدلة الدالة على وقوع الرؤية

وأما الوقوع فيدل عليه قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقد تقدم وجه الاحتجاج به مستوفى فهو دال على الوقوع والجواز فى ضمنه وقوله تعالى (كلا إنهم عن ربهم) الخ والكلام فيها كالتي قبلها وكأني بك بعد اطلاعك على هذا المبحث وتقرير الأدلة على الوجه الذى رأيته ترى أن ما قاله الأشعرية فى رؤية الله وقامت أدلتهم عليه غير الرؤية التى استدلت المعتزلة على عدم صحتها فالنزاع يكاد أن يكون غير حقيقى

مباحث أفعال الله تعالى وأفعال العباد

وبيان المذاهب والرد على غير المختار منها

أفعال العباد من جملة أفعاله تعالى فهو خالق لافعال العباد الاختيارية وغير الاختيارية بل هو خالق لسائر أفعال الاحياء وخصوا الكلام بالعباد لأن بعض الأدلة الآتية خاص بهم كالإيمان والشكر وانفقوا على أنها تسند إليهم لاله لأن القائم والآكل والجالس هو زيد مثلاً وإن كان الفعل مخلوقاً لله تعالى فإن الفعل إنما يسند لمن قام به لا لمن أوجده فالأبيض

مثلا هو الجسم لا الموجد للياض وتحرير الكلام أن فعل العبد واقع بقدرة الله وحدها عند الاشاعة ومن معهم وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الأستاذ بمجموع القدرتين بمعنى أن القدرتين يتعلنان جميعاً بأصل الفعل وعند القاضى تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة أو معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله في العبد كالمعتزلة والفرق بينهما أن الله خلق القدرة في العبد بالاجاب عند الحكماء لتمام الاستعداد وعند المعتزلة بالاختيار وبطلان كلام الحكماء بأبطال الاجاب كما قدمناه والأستاذ إن أراد أن قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير وإذا انضمت إليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة فهو قريب من الصواب وإن أراد ان كلا من القدرتين مستقل بالتأثير فباطل لأنه يستحيل اجتماع مؤثرين على أثر واحد وأما مذهب القاضى فقريب من مذهب أهل الحق لأنه أثبت أن نفس الفعل لله وكونه طاعة أو معصية من العبد ولعل معنى كلامه أنه بالكسب فأذن يكون مع أهل الحق أو يكاد ولا يقال حينئذ يلزم نقصان قدرة الواجب لأننا نقول كمال القدرة في نفسها لا بتأثير تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون فيه مدخلة للقدرة الاخرى وأما كون العبد لا قدرة له أصلا وهو رأى الجبرية فباطل بالبداهة فيبقى الكلام بيننا وبين المعتزلة ولا بد من بيان معنى الكسب أولا فنقول إنا نعلم بالبرهان أنه لا خالق سوى الله ولا تأثير إلا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالمهبط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وإن لم نعرف حقيقته وهذا الاجمال في بيان معناه مرجعه إلى ما نجده من أنفسنا وقيل في تعريفه حصة تحصل بقدرة العبد المتعلقة بفعله الحاصل بقدرة الله وقريب منه ما قيل

إن أصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعينها بقدرة العبد وكسبه ولم يتضح منهما بياانه وقيل الكسب الفعل الذى يخلقه الله فى العبد ويخلق معه قدرة متعلقة به بخلاف ما إذا لم يخلق معه تلك القدرة وهو بعيد وقيل إن للعبد قدرة تختلف بها النسب والاضافات فقط كتعيين أحد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منهما وجود أمر حقيقي فالأمر الإضافي الذى يجب من العبد ولا يجب عند وجود الأثر هو الكسب وهو فى قوة قولهم هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع لأن فى محل قدرته وكل ما قيل لم تتبين به حقيقة الكسب مع أننا نجد من أنفسنا فرقا بين حالة الاختيار وحالة الاضطرار وتوضيح المقام أنه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لا فعاله بالدليل وجب التوسط فى العقيدة وهو أن أفعال العباد بقدرة الله اختراعا وبقدرة العبد بوجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب نجده من أنفسنا ولا نعرف حقيقته وليس بواجب أن يكون تعلق القدرة على وجه الاختراع دائما إذ قدرة الله تعالى فى الازل متعلقة بالأشياء من غير اختراع ثم تتعلق به نوعا آخر من التعلق فالفعل خلق لله ووصف للعبد وقدرة العبد خلق للرب ووصف للعبد وليست كسبا له هكذا يجب تحرير المقام قبل الاستدلال لكل من الفريقين المتقدمين الأشاعرة القائلين بالكسب والمعتزلة ومن وافقهم القائلين بالاستقلال .

أدلة المتكلمين العقلية على أن فعل العبد لله

ونحن نشرع الآن فى الاستدلال لرأى الأشاعرة فنقول فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله أما الصغرى فواضحة وأما الكبرى فلعموم تعلق قدرته تعالى كما تقدم فلو كان فعل العبد مع كونه من مقدورات الله تعالى

مقدورا للعبد أيضاً بمعنى أنه مؤثر فيه أيضاً لزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو باطل وورد على هذا الدليل أن شمول قدرة الله تعالى معناه جواز تعلّقها بكل فعل بالنظر لذاته لا بمعنى أنه واقع بها والمحال إنما جاء من الثاني وندفع هذا الورود بأن جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال عند التعلّق به وجواز المحال محال ورد هذا الجواب الأخير بأن جواز وقوعه بقدرة الله تعالى إنما هو بدل وقوعه بقدرة العبد لا اجتماعهما حتى يلزم المحال ورد هذا كله بأنه قد ثبت الشمول بمعنى عدم الوقوع بغيرها ودليله أنه لو لم يقع بها وحدها فلا يخلو إما أن يقع بقدرة العبد وحدها أو بكل منهما أولاً يقع شيء منهما والكل باطل . أما الأول فلاستلزامه ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح لأن التقدير هو استقلال القدرتين مع أن قدرة الله أقوى وأما الثاني فلاستلزامه اجتماع المستقلين على مفعول واحد وأما الثالث فلأن التقدير وقوعه ولا ينتقض الحصر بأنه يجوز وقوعه بمجموع القدرتين لأن المقر وض الاستقلال الثاني لو كان العبد موجوداً لأفعاله بالاستقلال لوجب أن يعلم تفاصيلها لأن الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد من مرجح وهو القصد والقصد لا يتصور إلا بعد العلم ولهذا استنكر الخلق بدون العلم كقوله تعالى (ألا يعلم من خلق) ويستدل بفاعلية العالِم على عالمية الفاعل واللازم باطل لأننا تصدر عنا أفعال اختيارية كثيرة جداً لا نعلم تفاصيلها ولا شعور لنا بذلك لا كمية ولا كيفية كالماشي يقطع المسافة في زمان معين من غير شعوره بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي هي المبدأ والمنتهى ولا بالآلات التي يتألف منها الزمان ومن هذا شيء كثير جداً . فان قال قائل إن عندنا شعوراً ولكن لا نشعر

بالشعور نقول لذلك القائل . نعم إن الشعور بالشئ لا يستلزم الشعور بالشعور به ولكن يحصل بأدنى التفات وهل إذا التفت يحصل له ذلك كلا ثم كلا فان عاد وقال إن هذا بعينه ينفي الكسب أيضاً لاشتراك الخلق والكسب في العلة المقتضية لكمال العلم وهو الصدور بالقصد والاختيار نعود لجوابه بأن القصد الأصلي موجب للعلم بالتفاصيل والقصد الضمني لا يجب فيه العلم التفصيلي فيجب الشعور بالتفاصيل في الخلق دون الكسب الثالث لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكناً من الترك والفعل إذ لو لم يتمكن من الفعل والترك لزم الجبر ويبطل الاختيار لكن التمكن من الفعل والترك باطل لأن رجحان الفعل على الترك إما أن يتوقف على مرجح أولا فان توقف على مرجح إن كان ذلك المرجح من العبد ينقل إلى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال أو الانتهاء إلى مرجح لا يكون منه وإذا كان المرجح ابتداء أو بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لأن الترك لم يحجز وقوعه مع التساوي فكيف بالرجوح ولأن وجود الممكن مالم ينته رجحانه إلى حد الوجوب لم يتحقق واعترض على هذا الدليل بأنه جار في فعل البارئ فيلزم أن يكون موجبا لا مختاراً لأن جميع ما يجب وجوده لوجود العالم إن كان حاصلًا في الأزل لزم قدم العالم وصدوره عن البارئ بطريق الوجوب لامتناع التخلف وإن لم يكن جميعه حاصلًا انتقل الكلام إلى حدوث الأمر الذي لا بد منه فان لم ينتهي لزم التسلسل الباطل وإن تنهى إلى أزل يلزمه الأثر ويعود المحذور ويرد أيضاً أن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز بنفس الارادة لأنها ترجح من غير احتياج إلى مرجح غيرها وأيضاً هذا الدليل في مقابلة الضرورة فلا يجيب عنه لان لنا مكنة واختياراً انهما وأنا

إن شئنا الفعل فعلنا وإن شئنا الترك تركنا ويرد أيضاً أن المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعى والفعل وإن كان متحتماً حينئذ لكنه لا يتنافى الاختيار بالنظر للقدرة وأجيب عن قولهم إنه في مقابلة الضرورة بأن هذا في حصول المشيئة التى يجب معها الفعل وبالضرورة ليس هذا بمشيئتنا واختيارنا لأن المآل هو الجبر غير المحض وأن الاختيار صورى وأجيب عن جريان الدليل فى الواجب بأن للبارى تعالى إرادة قديمة متعلقة بحدوث الفعل فيما لا يزال بذاتها فلا تحتاج إلى مرجح بخلاف العبد فان إرادته حادثة يحدث تعلقها بالأفعال فتتجدد هي ودواعيها من عند الله تعالى من غير اختيار للعبد وأجيب عن قولهم إن ترجيح المختار أحد المتساويين جائز بأن هذا الدليل إلزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى الفعل الاختيارى لا القائلين بأنه يجوز للقادر ترجيح المساوى وترجيح المختار لا يحتاج إلى غير الارادة ونوقش فى الجواب بالقطع بوجوب الداعية حينئذ وهى ليست من العبد بل بخلق الله تعالى وهذا هو الجبر وحينئذ يجاب عن أن المرجح الذى لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعى ووجوب الفعل معه لا يتنافى الاختيار بأن الانتهاء إلى الجبر غير المحض ضرورى وأن الاختيار صورى ويرد أيضاً أن هذا الدليل جار فى الكسب أيضاً فيقال : لو كان الفعل بكسب العبد لكان متمكناً الخ والجواب عنه أن العبد فى الحقيقة مجبور جبراً غير محض وإن كان فى صورة المختار ، ثم بعد هذا كله فالدليل إنما يفيد إلزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل إلى قدرته واختياره ولا يفيد أن العبد ليس بموجود لأفعاله واستدل أيضاً على أن فعل العبد لله بأن الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون لأنه يستحيل عليه الجهل وما علم الله وقوعه يجب ولا شئ من الواجب فى مكنة العبد وكل ما علم الله أنه لا يقع يمتنع وقوعه فلا يكون الممتنع

في قدرة العبد فلا يتمكن من الفعل والترك ولا يرد أنه يجوز أن يعلم الله أن فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون الفعل حاصلًا من العبد إلا باختيار العبد لأنه حينئذ لا يتمكن من اختيار الترك وهو المراد بأنه لا بد من الرجوع إلى الاضطرار غير المحض بأن يكون بإيجاده لاعلى وجه الاستقلال والاختيار والتام ولا ينتقض هذا الدليل بفعل البارى لأنه يأتي فيه مع كونه مختاراً لدفعه بأن الاختيارى ما يتمكن الفاعل من تركه عند إرادة فعله لأن إراداته تعالى قديمة متعلقة في الأزل بوقوعه في وقته ويجوز حينئذ أن تتعلق بتركه ، وليس هناك علم سابق حتى يتأتى الوجوب أو الامتناع إذ لا قبلية حينئذ فتعلق العلم والارادة معاً بخلاف إرادة العبد واستدل أيضاً بأن مراده تعالى إما الوقوع أو اللاوقوع لفعل العبد فان أراد وقوعه وجب وإن لم يرد وقوعه استحال اختياره للعبد واعترض هذا الدليل بأنه يجوز ألا تتعلق إرادة الله بشيء من الوقوع واللاوقوع بأن لا يشاء وجود العبد على أن المعزلة يجوزون تخلف مراد الله واستدل أيضاً بأنه لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى بأن أراد العبد سكن جسم أراد الله حر كته فاما أن يقع مرادهما فيلزم جمع التقيضين أو لا يقع مراد واحد منهما فيلزم رفع التقيضين أو يقع مراد أحدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لأن قدرته تعالى وإن كانت أعم من قدرة العبد فهي مستوية معها في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد وحده حقيقية لا تقبل التفاوت وحيث كما متساويين امتنع الترجيح . قيل يقع مراد الله تعالى دون مراد العبد عند اجتماع القدرتين لعدم التساوى لتفاوتهما قوة وضعفاً ، والدليل على التفاوت أنه ربما يقدر قادر على حركة مسافة في مدة لا يقدر غيره عليها ولو كانتا متساويتين وربما يقدر الضعيف على فعل يقدر عليه القوى ، وحيث فرضنا التساوى في

التأثير فلا وجه لهذا القيل أصلاً فصح الدليل وهذا الدليل مأخوذ من التمانع المستدل به على عدم تعدد الواجب ، واستدل أيضاً بأن العبد لو كان قادراً على فعله إيجاباً واختراعاً لكان قادراً على إعادته لأن إمكان القدرة منه يقتضى ألا تختلف باختلاف الأوقات ، ولا جل ذلك احتج على منكر الاعادة بالنشأة الأولى ، وورد على الدليل الأخير أنه جارفي في الكسب أيضاً وهو مسقط للاستدلال به ، ويدل أيضاً أنه لو كان فعل العبد مقدوراً له لقدر على إيجاد مثله لأن حكم الأمثال واحد مع أننا تقطع بتعذر ذلك وإن بذلنا الجهد . وهذا الوجه يعود إلى الوجه السابق ، ويدل أيضاً أنه لو كان قادراً على إيجاد فعله لكان قادراً على خلق كل ممكن من الأجسام والأعراض لأن الامكان أو الحدوث هو مرجع المقدورية والمقدور هو إعطاء الوجود وهذه لا تفاوت . ويرد على هذا أنه يجري في الكسب ويستدل أيضاً بأنه لو كان فعل العبد للعبد لكان فعل العبد أحسن وأسرف من فعل الله لأن العبد يفعل الإيمان والطاعات وكثير من الحسنات ، ومن خلق الله الأجسام والأعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ويؤول إلى أن العبد أشرف من الله تعالى خلقاً وإصلاحاً ويرد عليه أن القدرة على الشيء لا تقتضى أحسنية ولا غيرها فان القدرة على خلق الشر ليست شراً واستدل أيضاً بالاجماع على صحة تضرع العبد إلى الله تعالى في أن يرزقه الإيمان ويجنبه الكفر ولولا أن الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك ولا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لحصوله ولو كان فعل العبد للعبد لما وجب الشكر على نعمة الإيمان لأنه لا يتصور ذلك إلا إذا كان بخلقه وإعطائه وإن كان لكسب العبد مدخل ما فأما الشكر على الأقدار والتوفيق فشيء آخر والجواب أن الشكر عليهما لأنهما وسيلة لتحصيل مقصد هو أسمى المقاصد ولا يرد في

هذا المقام أنه لو استحق الشكر بخلق الايمان لاستحق الذم بخلق الكفر
لأنه مالك الملك له الأمر كله لا يقبح منه خلق قبيح ولا يقال إن
الاجماع لا يكون حجة في مثل هذه الحقائق العقلية لأنه ليس المراد أن
الاجماع هو الدليل بل إن إجماعهم إنما هو عن قاطع وإن لم نعرفه
على التفصيل

أدلة المتكلمين السمعية

واستدلوا أيضاً بالسمعيات وهي كثيرة جداً رب قائل يقول
إن التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى
وكلام الرسول عليه السلام ودلالة المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول
بأنه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبايح وأنه لا يقبح منه التلبس
والتدليس والكذب وإظهار المعجزة على يد الكذاب ونحو ذلك
مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة فنجيبه بأن العلم بانتفاء
القوادح علم عادي ملحق بالضروري على أن الاحتجاج بها إنما هو على
المعترفين بمجعية الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه خالقاً للشرور
والقبايح وأفعال العباد فلا دور فنها ماورد بلفظ الخلق لكل شيء
كقوله تعالى (لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه) سقت للتمدح
واستحقاق العبادة فلا يصح حملها على خلقه لبعض الأشياء لأن كل حيوان
عندهم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه أفعال العباد وتخصيصها
بغير القديم للعقل وكقوله تعالى (قل الله خالق كل شيء) تمسكا بالعموم
وكقوله (خلق كل شيء فقدره تقديرا) وقوله (إنا كل شيء خلقناه
بقدر) أى خلقنا كل موجود ممكن بتقدير وقصدو على مقدار مخصوص
مطابق للمصلحة وكقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) حكاية

لقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام لهم حين كانوا ينتحون الأحجار بأيديهم ثم يعبدونها مع جعل مامصدرية والمعنى حينئذ والله خلقكم وخلق عملكم والمراد بالعمل الأثر الحاصل بالمصدر لا نفس المصدر لأنه أمر اعتبارى لا يتعلق به الإيجاد والخلق فإن ما نشاهده من الحركات والسكنات هو الفعل كالركوع والسجود والصوم وغيرها ولا يقال إن الآية معناها إنكار ابراهيم عبادة مخلوق ينتحونه بأيديهم والحال أن الله تعالى خلقهم وخلق ذلك المنحوت والمصدرية تنافى هذا الإنكار إذ لا مطابقة بين إنكار عبادة ما ينتحون وبين خلق عملهم لأننا نجب بأن المعنى على المصدرية تعبدون منحوتا تصيرونه بعملكم صنما والحال أن الله خلقكم وخلق عملكم الذى يصير به المنحوت صنما والعمل المخلوق هو الأثر أعنى الحركات والسكنات وحينئذ حصلت المطابقة وظهر الاستدلال وقول النحاة المصدر هو المفعول المطلق معناه أنه هو الذى يوجد الفاعل ويفعله من حيث هو فعل له لا أزيد من ذلك ولا يكون مفعولا إلا إذا كان بمعنى الحاصل بالمصدر لا الأمر الاعتبارى يؤيد المعنى الذى قدمناه ويصح أيضاً جعل ما موصولة حذف عائدها فيشمل نفس الأحجار المنحوتة والأفعال طاعة كانت أو معصية وما من صيغ العموم فوجب إبقاؤها على عمومها لعدم التخصص بعد قيام الدليل العقلى والحق أن عملهم بالمعنى الحاصل بالمصدر هو معمولهم فمآلهما واحد لأن التقدير فى الموصولة وخلق العمل الذى تعملونه أو الشئ الذى تعملونه وليس هذا شاملا للأعيان لأن الأعيان ليست معمولة للعباد بمعنى إيجادهم ذواتها وإنما هى معمول فيها النحت والتصوير وغيرهما من الأعمال وإطلاق قول القائل عملت الحجر صنما مجاز والمعنى الحقيقى أنه حوله بالنحت والتصوير إلى صورة الصنم فلا يتأتى

شعور ماللاعيان بناء على أن ماموصول اسمي إلا على القول باستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وفي الآية دليل على أن الاكتساب للعبد والخلق لله يدرك من صريح العطف على الضمير وتسليط الخلق على ماتعملون فصار ماتعملون مخلوقا لله ومعمولا لهم ولا يتأتى ذلك إلا بحسب ما رآه الأشاعرة ولا أجل إفادة هذا المعنى تغاير التعبير فقيل : وما تعملون والآيات في ذلك كثيرة كقوله تعالى (هل من خالق غير الله) والذين تدعون من دونه الله لا يخلقون شيئا . ماذا خلق الذين من دونه . وكقوله : (ربنا واجعلنا مسالمين لك) . (قل كل من عند الله) فقوله تعالى (إن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله) . (وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك) . (قل كل من عند الله) يدل على أن جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها بخلق الله ومشيبته لأن منشأ الاحتياج أعنى الامكان والحدوث مشترك بين الكل بحيث لا ينبغي أن يخفى على العاقل فما لهم لا يفهمون ذلك ويكون قوله تعالى بعد ذلك (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وارداً على سبيل الإنكار أى كيف تكون هذه التفرقة مع ظهور الأمر ووضوحه أو محمولا على مجرد السببية دون الإيجاد توفيقا بين الكلامين وكقوله وما بكم من نعمة فمن الله وكقوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون . فعال لما يريد . فيكون الايمان وجميع الطاعات حاصلة من الله تعالى وبكوينه لأنها نعم ومرادة لله وكقوله (كتب في قلوبهم الايمان . أى أثبتته وأوجده والآيات والأحاديث الدالة على هذا المعنى كثيرة فلا نطيل بذكرها وبعد أن قام البرهان العقلي على استناد جميع الممكنات إليه

سبحانه وتعالى ابتداء يجب فهم الآيات على ما بينا وأما المعتزلة الذين
قالوا إن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالاً فهم فرقتان

رأى أبى الحسين

فأبو الحسين البصرى وأتباعه ادعوا أن هذا الحكم ضرورى مركز
فى الطباع وما يذكر من الأدلة عليه فهو تنبيه وتوضيح المقام نقول . قلنا
فيما مضى إن الدليل القائل لو كان العبد موجداً لآفعاله فلا بد أن يتمكن
من فعله وتركه وأنه يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح الخ
الدليل . قلنا إن هذا إنما يصلح الزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح فى
الفعل الاختيارى وكون الفعل معه واجباً كأبى الحسين وأتباعه وغير
أبى الحسين وأتباعه وهم الفرقة الأخرى يرون أنه يجوز الترجيح بمجرد
تعلق الاختيار بأحد طرفى المقدور وهؤلاء يوافقون الأشاعرة فى قولهم
بجواز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بالمقدور تلك الفرقة الأخرى تزعم أن
الحكم القائل إن أفعال العباد واقعة بخلقهم وإيجادهم استقلالاً نظرى ولهم
عليه أدلة فما ساقه أبو الحسين تنبيهاً على كون الحكم ضرورياً الفرق
الضرورى بين الحركات الاختيارية كاللشى على الأرض والاضطرارية
كالسقوط وما ذاك إلا بان الاولى بقدرته وإيجاده والثانية بخلافها وأيضاً
كل أحد يعلم بالضرورة أن تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته ولا
معنى للاختيار إلا ذاك وأيضاً الطالب العاقل يعلم بالضرورة أنه يطلب
ما يحمدنه المأمور ودفع الجميع أن هذه لا تفيد سو أن للعبد قدرة تعلقت
بهذا الفعل على حسب قصده واختياره ولا تفيد أن الفعل مخلوق له فلفعل
هذا التعلق على وجه الكسبية وإن كنا لا نعرف حقيقة

رأى غير أبو الحسين وأدلته

وأما غير أبي الحسين وهم القائلون بأن هذا الحكم نظرى فقد استدلوا بالمعقول والمنقول أما المعقول فهو انه لولا استقلال العبد بالفعل على سبيل الاختيار لبطل التكليف والتأديب وارتفع المدح والذم والثواب والعقاب وبطلت فائدة البعثة أما لزوم بطلان التكليف حينئذ فلأن العبد إذا لم يكن موجوداً لفعله لم يصح أن يطلب منه فعل ما ليس بقادر على فعله بأن يقال له افعل ولا تفعل وأما بيان لزوم بطلان التأديب فلأنه عبث إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل بايجاد فعله وأما بيان لزوم بطلان ارتفاع المدح والذم فلانه لا فعل له حتى يمدح أو يذم وأما بيان لزوم بطلان الثواب والعقاب فلان العباد حينئذ لأفعالهم فلا وجه لاستحقاق الثواب والعقاب وكذلك يقال في لزوم بطلان البعثة واللوازم كلها باطلة فكذا المزوم ولو لم تكن أفعال العباد للعباد لم يبق فرق بين الفعل الذى اتفق الشرع والعقل على استحسانه والذى اتفق العقل والشرع أيضاً على عدم استحسانه كالايمان والكفر والاساءة إلى الفقير والاحسان إليه وكفعل النبي صلى الله عليه وسلم وفعل إبليس وكالتكلم بالدعاء والتضرع والتكلم بالفحش والجواب أن هذا كله إنما يلزم لو كان العبد مجبوراً لا قدرة له أصلاً فتزد على الجبرية لا علينا لأننا لا ننفي قدرة العبد ولا تعلقها وإنما ننفي تعلقها على جهة التأثير وما ذكر لا يقتضى التأثير وإنما يقتضى أن العبد له قدرة تعلقت بالفعل وأن له قصداً واختياراً ونحن نسلمه وننازع في التأثير لقيام البرهان العقلى والتلقى على عدمه ودليكم لا يفيدوه وقد يجاب أيضاً بمنع الملازمات فان المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية ولزوم الثواب والعقاب ليس لزوماً عقلياً بل هو لزوم عادى واللوازم العادية تترتب على

عزوماتها من غير أن يرد سؤال فكما لا يقال لم جعل الله الاحراق عقيب النار كذلك لا يقال لم جعل الله الثواب والعقاب مترتين على الأفعال ولا يؤدي هذا إلى وجوب ثواب المطيع ووجوب تعذيب العاصي لا يجاب العادة ذلك . أما أولاً فلأن الغرض من جعل ذلك اللزوم عادياً أنه ليس بعقلي فقط بل هو لزوم عادى لا يتجه سؤال على ترتبه على ملزومه وأما ثانياً فلأن المعتزلة يوجبون عليه ثواب المطيع وتعذيب العاصي على معنى أنه يقبح عقلاً خلاف ذلك ونحن نجوز ذلك ونقول لا قبح فيه عقلاً لأنه مالك يتصرف كيف يشاء وكل هذا في التجويز عقلاً وأما الوجوب الشرعى فمسلم لا ننكره وأما التكليف وبعثة الرسل والتهديد والوعد والوعيد فيخلقها الله تعالى لتكون معدة للعبد لخلق الدواعى والأرادة فيه فيخلق الله الفعل بعد ذلك عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الداعي الذى خلقه الله عقيب التكليف يصير الفعل طاعة إذا كان كما طلب الشرع ومعصية إذا لم يكن كذلك ويكون علامة للثواب والعقاب لا سبباً موجباتهم عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لا يتنافى افتراقهما من وجوه آخر وأجيب أيضاً بأن ما ذكر من اللوازم يرد على مذهب المعتزلة أيضاً لأن الله أمرأ بالهبة بالإيمان وهو ممتنع منه لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن على لسان نبيه لأن الرسول لا ينطق عن الهوى والإيمان المأمور به هو تصديق الرسول في جميع ما جاء به ومما جاء به أنه لا يؤمن فيكون في حال إيمانه مأموراً بأن يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بأن لا يصدق وتصديقه بعدم تصديقه تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة لأنه إذا كان مصداقاً كان عالماً بتصديقه عالماً ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذ التصديق بعدم التصديق

لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق . فيكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الاخبار بأنه لا يصدق وهذا محال لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة وإذا كان المكلف به محالاً عقلاً لا يمكن للتكليف باتيانته فائدة ويلزم مذهب المعتزلة أيضاً أن ما علم الله عدمه من العبد فهو ممتنع الصدور عنه وإلا انقلب العلم جهلاً وما علم وجوده من أفعاله فهو واجب الصدور عن العبد لما تقدم قبله وهذا يبطل الاختيار ويلزم مذهب المعتزلة أيضاً أن ما أراد الله وجوده من أفعال العباد . واقع قطعاً وما أراد عدمه لم يقع قطعاً فلا قدرة له على شيء منهما أصلاً ويلزم مذهب المعتزلة أيضاً أن الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والتكليف ممتنع وعند رجحان أحدهما يجب فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به ويلزم المعتزلة أيضاً أن التكليف واقع بمعرفة الله إجماعاً فإن كان التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف بالمحال وعار عن الفائدة . وقد أجيب عن هذه الأشياء . أما عن تكليف أبي لهب فبأن الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقاً سواء علمه المكلف أو لم يعلمه ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه يعني أن الايمان هو التصديق الا جمالى أى كل ما جاء به فهو حق وليس هذا مستحيلاً من أبي لهب . فاما التصديق التفصيلي منه فشرط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين التقيضين ونوقش هذا بأن سماع ذلك الخبر ممكن له وأنه مكلف.

بالتصديق التفصيلي على تقدير سماعه فيلزم منه جواز التكليف بالجمع بين التقيضين وقول جماعة إن أبا لهب بعدما جاء خبر أنه لا يؤمن لم يؤمر بالايان قول باطل لانه يستلزم عدم العقاب ونوقش قوله إنه تصديق بما علم من نفسه خلافه بان مجرد التصديق بما علم من نفسه خلافه ليس بمستحيل ألا ترى أن من اعتقد أن العالم قديم مأثور بان يصدق بانه حادث ويبدل اعتقاده ولا استحالة فيه مع أنه تصديق بما وجد من نفسه خلافه ودفعه أن الاستحالة هنا نشأت من جمع التقيضين لان الايمان بانه لا يؤمن يتوقف على ثبوت عدم الايمان والمعلوم من الأمر به مع الأمر بتصديق جميع ما جاء به الشرع دائماً الجمع بين الايمان وعدمه والايان وعدمه من أفعال القلب والتصديق بفعل القلب يتوقف على ثبوته في القلب فيلزم الجمع بين الايمان وعدمه فتم الالتزام والحق أن التكليف هنا صحيح وأن ايمان أبي لهب في ذاته أمر ممكن وأن الاستحالة هنا استحالة بالغير جاءت من الاخبار بانه لا يؤمن والمستحيل بالغير التكليف به جائز وواقع بالاتفاق ومحل النزاع إنما هو المستحيل لذاته فجوز التكليف به جماعة ومنعه آخرون والحق الجواز ولم يقع تكليف به بالاستقراء وأجيب عن مسألة العلم بان العلم تابع للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان والأصل في المطابقة هو المعلوم فالعلم بمحصل شيء في المستقبل إنما يتحقق اذا كان ذلك الشيء في نفسه بحيث يتحقق في المستقبل فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلزام ألا يكون الواجب فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدمه ونوقش هذا الجواب بان المراد من هذا الالتزام أن الله تعالى إذا علم في الأزل أن العبد يختار في ما لا يزال فعلاً معيناً فيتصرف-

به لم يكن بد من وقوع هذا الاختيار والاتصاف المتفرع عليه في ما لا يزال وإلا انقلب العلم جهلاً فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب ولا يقال إن هذا بعينه يجري في علمه تعالى وإرادته فيلزم الإيجاب لأن هناك فرقاً بين علم الله وإرادته في أفعاله وعلمه وإرادته في أفعال عباده فعلمه وإرادته في أفعاله تعلقاً معاً وهذا التعلق قديم أزلي لا تقديم فيه ولا تأخير فالاختيار يتحقق بخلاف إرادة العبد وقدرته فانهما حادثتان فيحتاجان إلى مرجح هو إرادته تعالى القديمة فتم الإلزام وأجيب عن الإلزام القائل إن ما أراد الله وقوعه فهو واقع حتماً الخ بأن هذا بعينه يجري في الواجب بأن يقال ما أراده الله وقع وما أراد عدمه لم يقع فلا قدرة ونوقش هذا الجواب بأن وجوب وقوع مراد الله تعالى بإرادته لا يتنافى قادريته وأما وجوب وقوع مراد العبد أو امتناعه بإرادة الباري فتناف لقادرية العبد والسرف فيه أن إرادة العبد حادثة فتحتاج إلى مرجح بخلاف إرادة الواجب فانها قديمة وتعلقها قديم مع العلم فتم الإلزام وأجيب عن الإلزام القائل أن الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك يمتنع بأن وجوب الفعل مع القدرة والداعية لا يخرج عن المقدورية ولهذا كان الواجب مختاراً فيناقش بأن هذا في الواجب غيره في العبد فان إرادة العبد حادثة محتاجة إلى مرجح وهو يتنافى القادرية فتم الإلزام وأجيب عن مسألة تكليف العاقل بأن العاقل من لا يتصور التكليف لا من لا يصدق وبأن التكليف للعارف بالمكلف وصفاته ليعرفه من جهات أخرى كالوحدة مثلاً التي لا تتوقف على معرفته ونوقش هذا بأن المكلف هو المتمكن من النظر ولو كان دهرياً فتم الإلزام واستدل المعترلة أيضاً بأن كثيراً من أفعال العباد قبيح والقيح لا يخلقه الحكيم

ورد بانه مبني على مسألة الحسن والقبح العقليين وبعد تسليمها فالقبح
فعل القبح لا خلقه واستدلوا أيضا بان فعل العبد في وجوب الوقوع
وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجوداً وعدمه وكل ما هو كذلك
لا يكون بفعل الغير أما الأولى فلأن من اشتد جوعه ووجد الطعام
بلا صارف ألبته يأكل . وأما الثانية فلأن ما يكون بإيجاد الغير
لا يكون تابعا لأرادة العبد والجواب عن هذا أن ما ذكر في بيان الأولى
لا يفيد الوجوب بل الوقوع وكثير من الافعال يتبع ارادة الغير
فتنتقض الثانية أيضاً واستدلوا بأن الله لو كان موجداً لأفعال العباد
لكان فاعلا لها ولو كان فاعلا لها لكان متصفاً بها لأنه لا معنى
للكافر إلا فاعل الكفر ولا معنى للظالم إلا فاعل الظلم .
والجواب عن هذا أن الفاعل للشيء من قام به الشيء لا من أثر فيه
بإيجاده واستدلوا أيضاً بالنقل والآيات الدالة على إسناد الأفعال إلى
العباد ومشيتهم وهي أكثر من أن تحصى كقوله تعالى (يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة . فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم .
إن يتبعون إلا الظن . حتى يغيروا ما بأنفسهم . بل سولت لكم أنفسكم .
فطوعت له نفسه . من يعمل سوءاً يجز به . كل امرئ بما كسب
رهين . لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر . والجواب عن الاستدلال
بهذه الآيات أن البرهان العقلي قام على خلاف ظاهر الآيات فوجب تأويلها
ليتم التطابق بين العقلي والنقلي ولتدفع المعارضة بنحو خالق كل شيء . والله
خلقكم وما تعملون ومن الآيات ما يدل على الوعد والوعيد والمدح والذم
وهي أكثر من أن تحصى والجواب أن الأعمال الصالحة أمارات السعادة
وترتيب السعادة عليها عادي . ومنها ما يدل على توبيخ الكفار والعصاة
يأنه لا مانع لهم من الايمان ولا ملجئ لهم الى الكفر والمعصية كقوله

تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا . كيف تكفرون بالله . فامنعك أن
تسجد . فما لهم لا يؤمنون . لم تصدون عن سبيل الله . لم تلبسون الحق
بالباطل فما لهم عن التذكرة معرضين . وأمثال ذلك ولذلك قال
قائلهم كيف يأمر بالآيمان ولم يردده وينهى عن الكفر وأراد به يعاقب
على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الآيمان ثم يقول (أنى يصرفون)
ويخلق فيهم الالفك ثم يقول (أنى يؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم
يقول (كيف تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال (لم
تلبسون الحق بالباطل) وصددهم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن
سبيل الله) وحال بينهم وبين الآيمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا)
وذهب بهم عن الرشدهم يقول (فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين حتى
أعرضوا ثم يقول (فما لهم عن التذكرة معرضين) والجواب أنه أراد
منهم باختيارهم فليس لهم مانع بحسب جبلتهم وطبيعتهم وما هم عليه في نظام
أعمالهم . وأما إرادته تعالى للشيء فقد دقت على العقول أسرارها فلا يتأتى
وصول الإدراك إليها ولهذا أجاب الملائكة عن قولهم (أتجعل فيها من
يفسد فيها الخ الآية بقوله (إني أعلم ما لا تعلمون) ووصف الكفار
المحتجين بقولهم لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا الخ بأنهم لا يعلمون
بقوله (إن أنتم إلا تخرصون) فأقصى ما وصلوا إليه هذا الخرص ولو
علموا أن الحكيم قد يأمر بما لا يريد لأسرار لا تطيقها عقول الحوادث
لما قالوا هذه المقالة وكثيراً ما يرشد القرآن إلى هذا المعنى كما في قوله
(وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم . وعسى أن تحبوا شيئاً وهو
شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً) وسيأتى
لهذه الآية زيادة توضيح وفي تعداد الأنواع النقصية إطالة وبعد قيام
الأدلة على أن الأفعال كلها لله وأن قدرة العبد تتعلق بها نوعاً من التعلق.

لا نعرف حقيقته ونجده من أنفسنا وبعد بيان عدم صحة استدلالهم العقلي
كما بيناه لا يخفى توجيه الآيات التي استدلت بها المعتزلة

تتميم لما تقدم

مسألة خلق الأفعال نشأ الخلاف فيها بسبب أن أدلتها تدافع
فالجبرية مرجعهم إلى أن ترجيح الفعل لا بد له من مرجح ليس من العبد
ومرجع المعتزلة إلى أن العبد قادر على فعله وهذان الأمران متعارضان
واعتمد الجبرية أيضا على أن تفاصيل أحوال الأفعال لا تعلمها العباد
واعتماد المعتزلة على أن أفعال العباد واقعة تتبع مقصودهم وهما متعارضان
والدلائل السمعية مملوءة بما يوهم الأمرين ومذهبنا وسط بينهما لأن
المبادئ القريبة لأفعال العباد على القدرة والاختيار والمبادئ البعيدة لها
على العجز والاضطرار لأن أفعال العباد متعلقة بمشيتهم ومشيتهم ليست
إلا بمشيئة الله تعالى فلا تنفي القدرة للعبد أصلا حتى نكون للجبرية
ولا نثبت تأثيرها حتى تكون كالمعتزلة فهو مختار كما نجده في أنفسنا ومجبور
لقيام الأدلة العقلية والنقلية على أن الأفعال كلها لله . وهذا المعنى وإن
تقدم في هذا المبحث مرارا ولكن لا بأس من الإعادة للمناسبة لأن العود أحمد

إرادة الله تعالى وتعلقها بكل كائن

فعل العبد وإن تعلق به كسبه على ما قدمنا فهو بإرادة الله تعالى لأن
كل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس مرادا له تكوينه فهو تعالى مرید
للشر من الكفر وغيره من باقى المعاصي كما هو مرید للخير من الإيمان
وغيره من الطاعات ولو لم يكن مریدا له لم يقع وقد اتفقوا على اسناد
الكل إليه على وجه الاجمال فيقال هو مرید لجميع الكائنات . واختلف

في الاسناد التفصيلي فتنعه بعضهم فقال . لا يقال يريد الكفر والفحش .
والظلم لايهامه الكفر وهو أن الظلم والكفر مأثور به لأن مذهب
البعض أن الارادة هي الأمر فيوجد الالباس وعند الالباس يجب التوقف
عن الاطلاق إلى أن يثبت الاطلاق عن الشارع ولا توقيف في الاسناد
تفصيلا وهذا كما يصحح أن يطلق عليه أنه خالق كل شيء ولا يقال إنه
خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما
يقال له ما في السموات والأرض ولا يقال له الزوجات والأولاد لايهامه
إضافة غير الملك له ومنهم من جوز أن يقال . الله يريد للكفر والفحش
معصية معاقبا عليها وتسمية بعض الأفعال شرا بالنسبة إلى تعلقه بنا
لا بالنسبة إلى صدوره منه لأن خلقه الشر ليس قبيحا ! إذ لا قبح منه
تعالى وقال المعتزلة هو يريد لجميع أحواله وأما أفعال العباد فما كان منها
واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وما كان حراما فبالعكس .
والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه والمباح لا تعلق
به إرادة ولا كراهة وكذلك أفعال غير المكلفين ويلزم هذا المذهب أن
يكون أكثر ما يقع من العباد خلاف مراد الله تعالى وذكر بعضهم هنا
مسألة إقناعية وهي أن هذا المعنى لا يصبر عليه رئيس قرية من عباده لأن
فيها قياس الغائب على الشاهد وحقيقة مذهب المعتزلة كما رأينا في الكتب
منتقولا عن من يوثق بنقلهم أن ما أراد الله إرادة بآلة وذلك في أفعاله
وبعض أفعال عباده يتمتع تخلفه وما أراد أن يفعل العباد باختيارهم فتحلقه
جائز لأن إرادته من العبد لا بتلائه هل يطيعه أم لا والا بتلائه لا يتصور
إلا مع تجويز الطرفين لا الجبر ولهذا فسر بعض المعتزلة الارادة بالأمور
وتخلف المأمور به عن الأمر جائز اتفاقا وحيث بانث المذاهب وتحررت
الدعوى فنشرع في الأدلة فنقول

أدلة الأشاعرة

الدليل على أنه مريد لجميع الكائنات بأسرها عقلى وقللى أما العقلى فلا أنه خالق لها بقدرته لاستنادها إليه ابتداء من غير إكراه وقد تقدم إثبات هذا بالبرهان فيكون مريدا لها ضرورة أن الإرادة هي الصفة المخصصة لأحد طرفي الفعل والترك وأيضا قد ثبت أن جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع في وقت دون وقت من مخصص وهو الإرادة . وأما أن ما ليس بكائن فليس بمراد له تعالى تكوينه فلا أن ما ليس بكائن يعلم الله أنه لا يقع فيكون مستحيل الوقوع وما علم الله أنه مستحيل وقوعه يستحيل أن يريد بالضرورة وأيضا لو أراد ما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده . وأيضا العالم باستحالة الشيء لا يتصور منه صفة مرجحة لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة إذن وورد على أن عدم إيمان الكافر مراد لله تعالى مع كونه واجبا وأيضا ما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فأحد طرفيه واجب والآحد ممتنع ودفع بأن هذا الإراد إنما جاء من حمل أحد الطرفين على الآخر الدائر وأما إذا كان أحد الطرفين معينا وهو الطرف المستحيل فلا . إذ عدم تصور الصفة المرجحة للطرف الممتنع ظاهر بخلافه في الطرف الواجب فإن الوجوب أثر العلم والعلم يتبع الوقوع والوقوع أثر الإرادة القديمة ويدل أيضا على كل من القضيتين الإجماع من السلف والخلف على إطلاق . ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن . وعدم تقييدها لأنه وارد في تعظيم الله تعالى وهو مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وتلقته الأمة بالقبول فهو مؤيد للدليل أو دليل مستغل واعترض على الدليل للقضية

الثانية بأن خلاف المعلوم مقدور في نفسه والمقدور اذا كان متعلق بالصحة يجوز أن يكون مراداً وان علم أنه لا يقع البتة وبأن من أخبره النبي صلى الله عليه وسلم بأن فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعاً مع أنه لا يريد قتله ويدفع هذا كله بأن الإرادة هي الصفة المخصصة وأما الذي أورد فليس بإرادة ولعله تمنٍّ وأما التعليل فكثير من الآيات والأحاديث فيها (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله . فمن رد الله أن يهديه يشرح صدره الخ الآية ولا ينفعكم نصحي الى قوله ان كان الله يريد أن يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهداكم . انما يريد الله أن يعذبهم بها في الحياة الدنيا . انك لا تهدي من أحببت الخ الآية وقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني الخ الآية ان هي الا فتنتك تضل بها من تشأ وتهدي من تشاء من يضلل الله فلا هادله والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بعقل وتقلي فالتقلي لو كان تعالى مريداً للكفر من الكافر وقد أمره بالإيمان لكان هذا الاًمر عبثاً وسفهاً وهو على الله تعالى محال . أما لزوم العبث فلا أن الآمر بخلاف ما يريد به العقلاء سفيهاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وأيضاً إرادة القبيح قبيحة والله منزّه عن القبائح . وأيضاً العقاب على ذنب أرادته الله ظلم يجب تنزيهه عنه . وأيضاً لو كان الكفر مراداً الله تعالى لكان طاعة اذ الطاعة تحصيل مراد المطاع . وأيضاً لو كان مراداً لكان قضاء فيجب الرضا به ورد الدليل الأول بالمنع اذ ربما لا يكون غرض الآمر الا تيان بالمأمور به كالسيد اذا أمر العبد امتحاناً له هل يطيع أم لا فانه لا يريد منه شيئاً من الطاعة أو اعتذاراً عن ضربه بأنه لا يطيعه فانه لا يريد منه العصيان كالمكره على الأمر يقتل ولده وربما يقال إن هذه صورة أمر لا أمر حقيقي فيجيب

بأنه قد يأمر بالشئ إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة بخلاف
الارادة فانها لاتتعلق به أصلاً ويحجب عن الثاني بأنه لا قبيح منه غاية
الأمر أنه خفي علينا جهة حسنه وعن الثالث بأنه لا ظلم لأنه تصرف في
ملكه وعن الرابع بالمنع فإن الطاعة موافقة الأمر لأنها تدور معه علمت
الارادة أم لا وعن الخامس بأنه مقضى لا قضاء ووجوب الرضا إنما هو
بالقضاء دون المقضى . ومما قيل في هذا المقام أنه لا معنى للرضى بصفة من
صفات الله تعالى فيكون المراد الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى
فالصواب أن يحجب بأن الرضى بالكفر لا من حيث ذاته بل من حيث
هو مقضى ليس بكفر أو بما في شرح الكشف من أن الرضى بالكفر
إنما يكون كفراً إذا كان مع الاستحسان وعدم الاستقباح بخلاف الرضى
بكفر الكافر مع استقباحه قصداً إلى زيادة عذابه كما قال الله تعالى حكاية
(ربنا اطمس الخ الآية) وأجيب بأن رضى القلب بفعل الله بل بصفته
أيضاً مما لا شك في صحته ثم إن الرضى بها يستلزم الرضى بمتعلقها من حيث
هو متعلق مقضى لا من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات ولما كان الرضى
الأول هو الأصل والمنشأ للثاني اختير هذا الطريق . رب قائل يقول
لا فرق بين هذه الصفة وغيرها في وجوب الرضى فالتخصيص تحكم تقول
له إن هذه الصفة تقتضى الخلق والشروع والآلام من آثارها فهي مظنة
أن نعترض فيها العباد ويشتمزوا عنها فلدفعت هذا الوهم قالوا يجب الرضى
بالقضاء وبعبارة أخرى أن الإنكار المتوجه نحو الكفر إنما هو بالنظر إلى
المحلية دون الفاعلية يعنى أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه وتعالى باعتبار
فاعليته وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له وانصافه به

وإنكاره باعتبار الثانية دون الأولى والرضى بالعكس أى الرضى إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية ومن أدلة المعتزلة أنه لو أراد الكفر وخلاف مراد الله ممتنع كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق لأن الإيمان ممتنع الصدور والجواب عن هذا الاستدلال أن الذى يمتنع التكليف به هو الذى لا يكون متعلقاً للقدرة الكاسبة عادة إما لاستحالته فى نفسه وإما لاستحالة صدوره عن الانسان فى مجارى العادات لا ما يكون مقدوراً فى نفسه ويصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة وإن لم يكن مقدوراً بالفعل للكافر لأن القدرة مع الفعل وعدم المقدورية بهذا المعنى لا تمنع التكليف فأن المحدث مكلف بالصلاة فالتكليف مرجعه إلى التمكن من الفعل بحيث تجوز مباشرته له ويصح له أن يحصل له بأن تتعلق به قدرته فأن القدرة المصححة للتكليف هى صحة وقوع المكلف به من المكلف وأما القدرة بمعنى الصفة المؤثرة فى الفعل فهي مع الفعل والتكليف بالفعل قبل ذلك الفعل قطعاً واستدلوا أيضاً بقولهم لو كان الله مريداً للكفر من الكافر لكان محباً له وراضياً به وهو لا يحب الكافرين ولا يرضى لعباده الكفر . والجواب أن المحبة أخص من الإرادة والإرادة غير الرضى فالمحبة إرادة لا يتبعها تبعه ولا مؤاخذه والرضى ترك الاعتراض ولغلبة تعلق الإرادة بالمحسوب ظنٌ الزوم وهو بعيد عن التأمل فكثيراً ما يجد الانسان من نفسه إرادة ما يكره وجوده لأمر ما ولو فرض أن ذلك لمصلحة أحبها كإرادة الكى تداوياً لم يخرج به ذلك عن كونه مكروهاً فى نفسه . وكذا لا يريد وجود ما يحبه وعدم إرادة وجوده وإن كان لضرر يلزم وجوده لا يخرج به عن كونه محبوباً وأما الثقل فمنه قوله تعالى (وما خلقت الجن

والانس إلا ليعبدون) دل على أنه أراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية وقوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا الخ الآية) وذلك لأن الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم أن الكفر بمشيئة الله تعالى وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بأنهم يتبعون فيه الظن دون العلم وأنه كذب صراح ونقدم الجواب عن الاستدلال بهذه الآية لأنه يتضمن تحقيقاً للمقام فنقول . مقالة هؤلاء الناس إما استهزاء أو اعتذار منهم عن إشراكهم وكل لا يصح منهم .

عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر

لنفي التكليف وصحة التكليف مع القضاء والقدر

وبيانه أنهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم لا يصح لك تكليفنا بترك الاشراك لأن أفعالنا كما تقول كائنة بإرادة الله تعالى وتقديره فإشراكنا كذلك فلا اختيار لنا فلا يصح التكليف فحينئذ لا يخلو إما أن يكون هذا القول منهم من معتقداتهم حقيقة أو لا بأن كانوا يعتقدون أن العبد مسقتل بأفعاله وموحد لها فإن كان الأول فهو اعتذار منهم عن إشراكهم وإن كان الثاني فهو استهزاء منهم بالنبي صلى الله عليه وسلم . أما استهزائهم فظاهر عدم صحته وأما الاعتذار فلا يصح أيضاً لأن كون الفعل بمشيئة الله تعالى وتقديره لا يخرج عن اختيار العبد إلا على طريقة الجبر الصرف وأما على طريقة أهل الحق القائلين بالاكتساب فلا يخرج ذلك عن مكتنة العبد واختياره فلا يصح ما ذكر عذراً لهم عن ارتكاب الشرك وبعبارة أخرى تقول هؤلاء إن كانوا جبرية فلا يكونون مستهزئين فيكون قولهم هذا اعتذاراً لما هو اللائق بحالهم وحاصله أن الاشراك منا

لما كان بخلق الله ومشيئته من غير اختيار منا فلا عتب علينا في ذلك وحاصل الرد عليهم أن قضاء الله تعالى حتمى وهو الذى يتعلق بالشئ لا يبقى للعبد فيه اختيار أو هو المراد بقوله (ولو شاء لهداكم أجمعين) وغير حتمى يتعلق بفعل العبد بعد تعلق علم الله وإرادته بأن العبد يفعله بقصده وكسبه الاختيارى وهذا القضاء هو الذى يتعلق بأشراكهم وهو لا يكون عذراً لهم في ارتكابهم ذلك واعتقادهم أنهم مجبورون جبراً صرفاً لأن الجبر الصرف ليس حاصلًا يدل على ذلك رد الله عليهم في آخر الآية فلو كان القضاء المتعلق بأشراكهم هو القضاء الحتمى المراد من قوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين لما رد الله عليهم ذلك وعلى هذا لا يصح الاحتجاج بالقضاء والقدر لفسق الفساق إذ ليس القضاء والقدر بالمعنى الذى قدمناه جبراً صرفاً كما قال الامام على رضى الله عنه وكرم الله وجهه للسائل حين سأله بعد انصرافه من صفين فقال أخبرنا عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره فقال والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطينا موطئاً ولا هبطنا وادياً ولا علونا تلة إلا بقضاء الله وقدره فقال السائل عند الله أحسب عناي ما أرى لى من الأجر شيئاً فقال مَهْ أيها السائل . عظم الله أجركم في مسيركم وأنتم سائرون وفي منصرفكم وأنتم منصرفون ولم تكونوا في شئ من حالانكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال السائل كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازماً وقدراً أحتملوا كان ذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهى ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمداً لمحسن إلى أن قال . إن الله أمر بتخييراً ونهى تحذيراً فقال السائل وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما قال

هو الأمر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) من هذا تعرف أن علياً رضى الله عنه وكرم الله وجهه جعل القضاء قسمين حتمياً وغير حتمى وهو يؤيد ما قلنا والتكليف صحيح مع عقيدة القضاء والقدر لأن التكليف يصح عند وجود الاختيار ولا شك في وجوده والاختيار لا يناقى القضاء والقدر بالمعنى الذى قدمناه وأما عدم صحة الاحتجاج بالقضاء والقدر على بطلان التكليف فقد أسمعناك الكفاية فيه والله يهديننا إلى سواء السبيل . وتنمياً للبحث نذكر ما قيل فى معنى القضاء والقدر فتقول .

بيان معنى القضاء والقدر

قالت الفلاسفة صور جميع الموجودات كلية كانت أو جزئية حاصلة من حيث هي معقولة فى عالم العقل بابداع الواجب إياها لكن لما كان إيجاد الصور المادية منها بطريق الاجتماع متمتعاً لا ممتنع قبول المادة لصورتين معا فضلاً عن أكثر وكان الوجود الأكلى مقتضياً لتكثير المادة باخراج مالها بالقوة من تلك الصور إلى الفعل قدر بلطف حكيمته زمناً تخرج فيه تلك الصور من القوة إلى الفعل فالقضاء عندهم عبارة عن وجود صور جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجلمة . والقدر عبارة عن وجودها فى موادها الخارجية مفصلة وأنهما عند المتكلمين قد يطلقان بمعنى الخلق والتقدير كما فى قوله تعالى (فقضاهن سبع سموات) وقوله (قدر فيها أوقاتها) فعلى هذا أفعال العباد عندنا بل عند الجبرية أيضاً بقضاء الله وقدره كسائر الحوادث بخلافها عند المعتزلة فهي بخلق العبد استقلالاً وهذا المعنى هو المتنازع فيه وقد يطلقان بمعنى الأعلام والتبيين كما فى قوله تعالى (وقضينا إلى بنى إسرائيل فى الكتاب) وقوله (إلا امرأته قدرنا إنها

لن الغابرين) أى أعلمنا بذلك وكتبناه فى اللوح المحفوظ فعلى هذا جميع الحوادث ومنها أفعال العباد بالقضاء والقدر عندنا وعند غيرنا مطلقا وقد يطلقان بمعنى الإيجاب والالزام كما فى قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) وقوله (نحن قدرنا بينكم الموت) فعلى هذا تكون الواجبات بقضاء الله وقدره دون البواقى فالقضاء عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ماهى عليه فيما لا يزال وقدره إيجادها إياها على قدر مخصوص وتقدير معين فى ذواتها وأحوالها وهو رأى المتكلمين فيهما فعند الفلاسفة القضاء عبارة عن العلم بما ينبغى أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل النظام وهو المسمى عندهم بالعناية التى هى مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها والقدر عبارة عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذى تقرر فى القضاء . والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر فى أفعال العباد الاختيارية الصادرة عنهم بالمعنى الذى رآه الأشاعرة ويثبتون علمه بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم وتفسير الامام على للقضاء والقدر بالأمر والحكم إما أن يرجع إلى صفة الكلام أو إلى صفة العلم وهو أحد المعانى ونختتم هذا المبحث بقولنا بناء على ما قدمناه أن القضاء لا يسلب المكلف اختياره أصلا ولا يصح الاحتجاج به فى عدم التكليف كما يبناه بوضوح ولترجع إلى الإجابة عن الاستدلال بقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الخ) فنقول يرد الاستدلال بهذه الآية بأننا لا نسلم أن ما بعد لام الفرض يكون مراداً ولئن سلمناه نمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا والجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم

لهذا الغرض بل بيان استغنائهم عنهم وافتقارهم إليه بدليل قوله بعده (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) فكأنه قال وما خلقتهم لينفعوني بل لأمرهم بالعبادة أو ليتدلوا إلى أما بالنسبة للمطيع فظاهر وأما بالنسبة للعاصي فبشهادة الفطرة على تذلل الله وإن ظلم وكفر . وفهم جماعة أن معنى الآية ليكونوا عباداً لي فتكون الآية على عمومها على أنه بعد هذا يعارض ظاهرها قوله (ولقد ذرأنا لجنهم كثيراً) ودفع التعارض بما قدمناه في معناها وحيث علمت البرهان على عموم إرادته تعالى وشمولها لكل كائن وعلمت أن للعبد اختياراً وأن قدرته تتعلق بالفعل لا على وجه التأثير صرت لا يعجزك فهم الآيات على وجه سائغ في معناها والله يهدينا إلى سواء السبيل وأما المنازعية فقالوا أن الملجئ للشاعرة لجعل تعلق قدرة العبد بالفعل لا على وجه التأثير » وهذا غير معقول فإن تعلق القدرة بالمقدور لا يعقل منه إلا التأثير . هو برهان وجوب استناد كل الممكنات إلى القدرة القديمة ابتداء وهذا الملجئ غير صحيح فإن تلك البراهين إنما تلجئ لو لم تكن عمومات تحتل التخصيص فأما إذا كانت عمومات تحتل التخصيص ووجد ما يوجب ذلك التخصيص فلا تكون تلك البراهين ملجئة والأمر كذلك هنا وهو أن البراهين المذكورة عمومات تحتل التخصيص لها مخصص وذلك المخصص أمر عقلي وهو أن إرادة العموم منها تستلزم الجبر المحض المستلزم لضياح التكليف وبطالان الأمر والنهي وما ذكر من العقليات ليس شيء منها لازماً للتخصيص كما يعلم بالتأمل كيف ولو تم شيء منها ملجئ إلى أن تعلق قدرة العبد لا على وجه التأثير لا تستلزم بطلان التكليف لأن التعلق بلا تأثير لا ينفى الجبر لأن الموجب للقول بالجبر ليس سوى أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد الفعل أصلاً واعتقاد الجبر باطل

وملزوم الباطل باطل فلزوم الجبر وهو اعتقاد أن لا تأثير لقدرة العبد في إيجاد فعله باطل ولهذا صرح محققو المتأخرين من الاشاعرة بأن مآل كلامهم هذا إلى الجبر وأن الانسان مضطر في صورة مختار وحيث تبين أن البراهين العقلية لم تسلم من القدح كما سبق لأنها لم تسلم من الجبر فلم يبق عندنا « معاشر الماتريدية » مانع من تأثير قدرة العبد في الفعل لأننا لم نجد ما يمنع من ذلك عقلا بل قد وجد ما يدل على انتفاء المانع فإن العبد العاقل لو أعلمه الله سبحانه وتعالى أفعال الخير والشر ثم خلق له قدرة أمكنه بها من الفعل لما أمر به من الخير والترك لما نهى عنه من الشر ثم كلفه بأتیان الخير ووعدته عليه الثواب وكلفه ترك الشر وأوعده عليه العقاب بناء على ذلك الاقدار لم يوجب ذلك تقصا في الألوهية إذ غاية ما فيه أنه أقدره على بعض مقصوراته تعالى كما أعلمنا بعض معلوماته تعالى تفضلا منه سبحانه وتعالى فإن قال قائل « إن فرقا بين الخلق والعلم لأن الخلق من خصائص الألوهية كما قال تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء إلى الارض بخلاف العلم فقد ورد في القرآن إثبات العلم للعباد في غير موضع قلنا له إقدار العبد على بعض المقدورات تفضلا لا يوجب تقصا في الألوهية لأنه فعله باختياره فهو غير ملجئ ولا مقهور فيه وهو شيء قليل بالنسبة لمقدوراته لحكمة هي صحة التكليف واتجاه الامر والنهي ومع هذا لا تنقطع نسبتته إليه تعالى بالايجاد لأن إيجاد المكلف لها إنما هو بأقدار الله تعالى له وتمكينه إياه منها غير أن السمع ورد بما يقتضى نسبة الكل إليه بالايجاد وقطعها عن العباد بقوله تعالى (إنا كل شيء خلقناه بقدر . والله خلقكم وما تعملون) وهذه النسبة إليه تعالى وقطعها عن العباد لا تضر فيما قدمناه لأن المنسوب إليه تعالى الایجاد الاستقلالى.

وأما إيجاد العبد فهو إيجاد غير استقلالى فلنقى الجبر المحض وتصحيح التكليف وجب التخصيص أى تخصيص عموم الكل بالدليل العقلى ونفى الجبر المحض وتصحيح التكليف لا يتوقف على نسبة جميع أفعال العباد إليهم كما تقو له المعترلة بالإنجاد بل يكفي لنفيه أن يقال جميع ما يتوقف عليه أفعال الجوارح من الحركات إنما يوجد بخلق الله تعالى وكذا التزك التى هى أفعال النفس لأن الترك كف النفس عن الميل إلى الشئ وعن الداعية التى تدعو إليه وعن الاختيار له إنما توجد الجميع بخلق الله تعالى لا تأثير بقدرة العبد فيه وإنما محل قدرة العبد عزمه عقيب خلق الله تعالى فيه هذه الأمور فى باطنه عزما مصمما بلا تردد وتوجهه توجهها صادقا للفعل طالبا إياه توجهها لا يلبسه شوب توقف فإذا أوجد العبد ذلك العزم المصمم خلق الله تعالى له الفعل عقبيه فيكون منسوبا إليه تعالى من حيث هو حركة لأنه سبحانه وتعالى المنفرد بترتيب المسببات على أسبابها ويكون منسوبا إلى العبد باعتبار كونه زنا مثلاً وخلق الله هذه الأمور فى القلب ليظهر من المكلف ما سبق علمه تعالى بظهوره منه من مخالفة أو طاعة وليس للعلم خاصية التأثير حتى يكون مجبوراً ولا خلق هذه الأشياء فيه يوجب اضطراره إلى الفعل لأنه أقدره فيما يختاره ويميل إليه عند داعية تدعو إليه على العزم على فعله أو تركه ولا اضطرار مع الأقدار على العزم على كل من الفعل أو الترك إذ من المتعارف المسلم به ترك الإنسان لما يحبه ويختاره وفعل شئ وهو يكرهه لخوف من سطوة جبار أو حياء ممن يحله ويؤثر امتثال أمره ونهيه فى ذلك العزم السكائن بقدرة العبد المخلوقة لله تعالى صح تكليفه وثوابه وعقابه ومدحه وذمه وانتفى بطلان التكليف والجبر المحض وكفى فى التخصيص لتصحيح التكليف هذا الأمر الواحد.

أعنى العزم المصمم وحسن هذا العزم لا يكون إلا بتوفيق منه تعالى تفضلاً
 هذا هو رأى الماتريدية أطلنا الكلام فيه (لأننا لم نر من حرره إلا
 القليل فالحمد لله رب العالمين وهذا الرأى يصحح التكليف بمثل ما صححه به
 المعتزلة إلا أنهم قصرُوا المسافة فجعلوا التأثير للعبد فى العزم فقط وهو كلام
 إلى الخطأية أقرب وتقول لهم الجبر ينتفى بمدخلة العبد بغير التأثير لأن
 الجبر عدم المدخلة للعبد بالمرّة فقول البعض ان العبد مجبور فى الباطن مختار
 فى الظاهر فهما منه ان المناق للجبّر هو المدخلة على وجه التأثير مخالف للواقع
 لأن الجبر بعدم المدخلة أصالةً ومذهب الحكماء أن العبد يخلق أفعاله
 الاختيارية بقدرة خلقها الله فيه بطريق الإيجاب لتمام الاستعداد على ما هو
 المذهب كما سيأتى توضيحه وعند المعتزله يخلق العبد أفعاله الاختيارية بقدرة
 خلقها الله فيه بطريق الاختيار كما تقدم وهذا كله لتصحيح التكليف ونفى
 الجبر المحض ومذهب الحكماء مبعر فى الكتب المطولة فى علم الكلام
 ونحن نذكره موضحاً بأدلته ونتكلم بعد ذلك على الأدلة فنقول ان المادة
 أى الأمر الموجود القابل للاتصال والاتصال نشأت عن العقل الفعال
 الناشئ عن الواجب كما سيأتى وهي لا تنفك عن الصورة الجسمية والنوعية
 والشخصية وإنما تتحقق الصورتان الأخيرتان بحسب ما يعدلها من
 الأسباب والشروط وكلها صور للمادة حتى تكون صالحة لأن تفاض
 عليها الصورة الشخصية المعينة ففعل العبد فعل له وبقدرته التى انصفت بها
 بحسب ما أعده لها من الصور التى هي شروط وأسباب * وتوضيح المقام
 ان الحكماء ذهبوا إلى أن كمال الواجب فى أن يكون فعله بالإيجاب ومعنى الإيجاب
 لزوم الفعل لذات الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك أصلاً واستدلوا على مدعاهم هذا
 بما تقدم ذكره عنهم فى مبحث كونه تعالى قادراً وقد وضخنا أدلتهم على

هذا المدعى ورددنا تلك الأدلة فلا نعيد ذلك هنا . ولما أثبتوا كونه فاعلا
بالإيجاب بما قدمناه عنهم من الأدلة لزمه سبحانه وتعالى وجوب وجود
العالم فيكون العالم قديماً واليك بيان مذهبهم في ترتيب الموجودات قالوا إن
الواجب سبحانه وتعالى واحد حقيقي فلا يصدر عنه إلا واحد ويمتنع أن
يكون ذلك الصادر جسماً لتركيبه ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة
لأنهما أجزاءه والجزء مقدم على الكل فلو كان هو الصادر لتقدم على
أجزائه ولا يجوز أن يكون أحد أجزائه إذ لا يستقل بالوجود ولا عرضاً
إذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذى هو محله فكيف يوجد قبله ولا
نفساً إذ لا تستقل بالتأثير دون الجسم والصادر الأول مستقل بالوجود
والتأثير معاً فتعين أن يكون الصادر هو العقل وبعبارة أخرى أول
صادر عن الواجب الموجب واحد مستقل بالوجود والتأثير معاً فتعين أن
يكون الصادر هو العقل وبعبارة أخرى أو صادر عن الواجب الموجب
واحد مستقل بالوجود والتأثير معاً وغير العقل ليس كذلك لانتفاء القيد
الأول فى الجسم والثانى فى الهيولى والصورة والعرض والثالث فى
النفس وقالوا أيضاً الموجب للجسم كالفلك مثلاً لا يجوز أن يكون هو
الواجب لذاته وإلا لأوجد جزئيه لأن موجد الكل حقيقة يجب أن
يكون موجداً لكل واحد من جزئية فيكون الواجب لذاته وهو واحد
حقيقي مصدر التأثيرين فى مرتبة واحدة وهو باطل ولا جسماً آخر إذ
الجسم إنما يؤثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه أما بالمجاورة أو القرب
أو المحاذاة والمقابلة وهذا كله بالتجربة فان النار لا تسخن أى جسم
كان بل ما يقاربها والشمس لا تنضيء إلا ما يقابلها فلو أوجد جسم جسماً
آخر لوجب أن يفيض صورته على هيولاه ولو أفاض صورته على هيولاه

لكان للهيولى وضع قبل الصورة وإنه محال لأن وضع الهيولى مستفاد
 من الصورة التى هي ذات وضع بالذات لكونها فى حد نفسها ممتداً فى
 الجهات ولا نقساً لتوقف تأثيرها على الجسم فان النفس لا تؤثر إلا بآلات
 جسمانية فيكون تأثيرها متأخراً عن الجسم فكيف يتصور إيجادها إياه
 ولا أحد جريئه وإلا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد
 أبطلناه لعدم استقلاله بالوجود دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجودة
 للآخر ولا عرضاً لتأخره عنه فى الوجود فالموجد للجسم عقل وإذا
 ثبت أن الصادر الأول عقل فله اعتبارات ثلاثة وجوده فى نفسه وجوبه
 بالغير وإمكانه لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار أمر فباختبار وجوده يصدر
 عنه عقل وباختبار وجوبه بالغير يصدر عنه نفس وباختبار إمكانه يصدر
 عنه فلك وصدورها عنه على هذا الوجه إسناد للأشرف إلى الأشرف
 والأخس إلى الأخس فانه أخرى وأخلق وكذلك يصدر عن الثانى
 عقل ونفس وفلك وهكذا إلى العاشر الذى يعد فى مرتبة التاسع من
 الأفلاك أعنى فلك القمر ويسمى العقل الفعال المؤثر فى العالم السفلى المقيد
 للصور والنفوس والأعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها
 بسبب يحصل لها من الاستعدادات المسببة عن الحركات الفلكية فعلى هذا
 كل ما يحصل فى هذا العالم حاصل بسبب استعدادات مسببة عن حركات
 فلكية واتصالات كوكبية وأوضاع كانت لها . فسرو زيد وحزن عمرو
 مثلاً بسبب استعداد المسبب عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية
 وكذا الايمان والكفر فلا اختيار للواجب فى ذلك . هذا هو المذهب وهذا
 تحرره وهذا المذهب أدلته خطائية أو تكاد وكلها مناقشة كما قدمنا
 وكفاك حديث إسناد الأشرف إلى الأشرف ومن أين تكون العقول .

عشرة ولم تكن أكثر أو أقل هذا كله لم يثبت عليه دليل نعم إنهم نظروا في لزوم وجود الممكنات لذاته تعالى إلى أن هذا من كمال الواجب ولكن فاتهم أن الاختيار من كمال الكمال وبعد إحاطتك خيراً بالمذاهب وأدلتها وبمناقشة الأدلة تعلم أن مذهب الحكماء يتنافى مع النصوص القطعية فمثل قدم العالم يتنافى مع وجوب فنائه الذي هو في ذاته ممكن وأخبر به الصادق فوجب التصديق به ووقوعه ووجه المنافاة أن قدم العالم يقدم عليه فوجب بقاؤه بقاء علته وعلته واجبة البقاء كيف والنصوص الفاطمية دالة بالنص على أنه لا بد من فناء هذا العالم . ومذهب المعتزلة ظاهره صحة التكليف ولكن أدلته لم تنتج مدعاه وقريب منه مذهب الماتريدية ويزيد على ذلك أن في بعض نواحي الاستدلال كلاماً خاطئاً والمذهب المعقول مذهب الإشاعة وقد بسطنا الكلام نخذه بحمد الله سائغاً نسأل الله الهداية للسبيل المستقيم فمن اعتقد واحداً من المذاهب الثلاثة غير الحكماء فاعتقاده صحيح لا يضره شيء وهي ترمى إلى تصحيح التكليف ولا تتنافى مع النصوص القطعية وأما مذهب الحكماء فهو وان صحح التكليف إلا أنه يتنافى مع النصوص القطعية فلا يجوز اعتقاده نسأل الله التوفيق لأقوم طريق انه نعم المولى ونعم النصير

الحسن والقبح .

هذا المبحث له ارتباط بالكلام على الأفعال . أما ارتباطه بفعل الله فلعدم اتصاف فعل الله بالقبح أما بالنسبة إلى فعل نفسه فلا تفاق العقلاء على أن الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه تقصاً والنقص عليه تعالى محال وأما بالنسبة لأفعال العباد فلأنه مالك الأمر على الإطلاق يفعل

ما يشاء ويختار لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وأما أفعال العباد فهي التي تتصف بالحسن والقبح بالنظر لتعلقها بهم وقد اشتهر أن الحسن والقبح عند الأشاعرة شرعيان وعند المعتزلة عقليان وقبل ذكر الأدلة لكل لابد من بيان معنى الحسن والقبح المتنازع فيهما فتقول

تحرير محل النزاع في الحسن والقبح

يطلق الحسن والقبح على ثلاثة معان بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى ملاءمة الغرض وعدمها كالعدل والظلم والحسن والقبح بهذين المعنيين لا نزاع في أنهما عقليان يدركهما العقل ويستقل بإدراكهما ورد الشرع أم لا . والثالث وهو استحقاق الثواب والعقاب آجلا والمدح والذم عاجلا وبمعنى استحقاق فاعل الفعل في حكم الله تعالى المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب آجلا فعند الأشاعرة لا يحكم العقل بأن الفعل حسن أو قبيح في حكم الله قبل ورود الشرع بل ما ورد الأمر به فهو حسن وما ورد النهي عنه فهو قبيح من غير أن يكون للفعل جهة محسنة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو أمر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعند المعتزلة للفعل جهة محسنة أو مقبحة في حكم الله يدركها العقل إما بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر لحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار أو بورود الشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال والفرق بين المذهبين في القسم الأخير أن الأمر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى أن الفعل أمر به فحسن أو نهى عنه فقبيح وعندهم الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي فالأمر والنهي عند وجودهما يكونان كاشفين عن

حسن وقبح سابقين حاصلين في الفعل إما لذاته وإما لجهة لازمة لذاته
وحيث بأن محل النزاع ، وظهر مدعى كل من الفريقين فنذكر دليل
كل فنقول .

أدلة الأشاعرة على أن الحسن والقبح شرعيان

استدل الأشاعرة على مدعاهم بأدلة شتى منها ما يستلزم أن الحسن
والقبح ليسا لذات الفعل فقط ومنها ما يدل على أنه ليس لذاته ولا لجهة
فيه ومنها عقلي ومنها تقلي فالتقلي قوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا) فلو كان حسن الفعل مدركا بالعقل لزم تعذيب تارك الواجب
ومرتكب الحرام ورد الشرع أم لا بناء على ما هو عند المعتزلة من وجوب
تعذيب العاصي إذا مات غير تائب واللازم باطل لقوله تعالى (وما كنا
معذبين حتى نبعث رسولا) وقد سبق بوضوح بيان هذا الاستدلال في مبحث
النظر ومعرفة الله تعالى والعقلي أنه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل
سواء كان مستنداً للذات أو لازماً لما تخلف عنه في شيء من الصور
ضرورة واللازم باطل لأنه قد يكون فعل واحد كالقتل حداً وظلماً فيكون
حسناً لذاته قبيحاً لذاته وهو باطل بالضرورة لأن ما بالذات لا يتخلف
ولو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من أفعال العباد حسناً ولا
قبيحاً عقلاً واللازم باطل . وذلك لأن فعل العبد إما اضطراري وإما
اتفاقي ولا شيء منهما بحسن ولا قبيح عقلاً أما الكبرى فبالاتفاق وأما
الصغرى فلان العبد إن لم يتمكن من الترك فظاهر وإن تمكن فإن لم يتوقف
الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه أخرى كان أمراً
اتفاقياً ويؤدي إلى الترجيح بلا مرجح وفيه عدم إثبات الصانع وإن.

توقف فذلك المرجح إن كان من العبد ينقل الكلام إليه ويتسلسل وإن لم يكن فعه إن لم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد التردد ولزم المحذور وإن وجب فالفعل اضطرارى والعبد مجبور ونوقش بأن المرجح هو الإرادة التي شأنها الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف وجواب هذه المناقشة أنه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء إلى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم ونوقش الدليل القائل أنه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لازمه لما تخلف في شيء أصلاً لأنه قد يكون للشيء حالتان قبيحتان فيرتكب أخفهما فما زال الأمر الذاتي موجوداً وتدفع هذه المناقشة بأنه قد يتعين الشيء القبيح دفعاً للمضرة فيكون واجبا حسنا وهذا تناقض وتدفع أيضاً بأن العبد لا يستقل بفعله لما تقدم والمدح والذم عقلا ليس إلا مع الاستقلال اتفاقاً فلا حسن ولا قبح إلا من الشرع

أدلة المعتزلة على أن الحسن والقبح عقليان

واستدل المعتزلة بأن الناس طراً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار وقتل الأنبياء بغير حق ويجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايان وعصمة الأنبياء وليس هذا من الشرع إذ يقول به غير المتدين أصلاً والناس مجمعون عليه جميعاً ورد هذا الدليل بأنه من غير المتنازع فيه واستدلوا أيضاً بأنه إذا ظهر لشخص غرض من الأغراض واستوى توصيل الصدق والكذب إليه فلا شك أنه يؤثر الصدق قطعاً من غير

تردد لان حسنه مركزوز في العقول وكاتخاذ طفل أشرف على الهلاك ولا يراه أحد ولا يرجو من وراء إتقاده جلب نفع أو دفع ضرر ورد هذا هورداً ما قبله واستدلوا أيضاً بأنه لو لم يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع لم يثبت أصلاً لأن العلم بحسن ما أمر به الشارع أو أخير عن حسنه وبقيح منهي عنه أو أخير عن قبيحه يتوقف على أن الكذب قبيح لا يصدر عنه وأن الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفيه وعيب لا يليق وذلك إما بالعقل والتقدير ألا حكم له وإما بالشرع فيدور ورده أنا لانجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح حتى يرد ما ذكر بل نجعل الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم . وما يؤيد هذا قول إمام الحرمين إن قولهم . الحسن والقبح لا يدركان إلا من الشرع تجوز حيث يوهم كون الحسن زائداً على الشرع موقوفاً إدراكه عليه وليس الامر كما ذكر بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبح فاذا وصفنا فعلاً بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة يميز بها عما ليس بواجب وإنما المراد بالواجب الفعل الذي ورد الشرع بالامر به إيجاباً وكذا النهي فلا دور وقالوا أيضاً لو حسن من الله كل شيء لحسن منه الكذب وفي ذلك إبطال الشرائع . ولا يمكن التمييز بين النبي وغيره وهذا باطل اتفاقاً ولحسن منه خلق المعجزة على يد الكاذب ورده كرد الاول والثاني وقالوا أيضاً إننا قاطعون بأن العارف بذات الله وبصفاته يقبح منه أن يشرك به وينسب إليه الزوجة والولد وما لا يليق به من صفات النقص أي يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى وإن لم يرد شرع ورده أن هذا القطع من استقرار الشرائع واستمرار العادات حتى صار كأنه بمجرد العقل .

وقالوا أيضا لو لم يكن أول واجب على المكلف واجبا عقليا أى يدرك العقل حسنه بذاته فيكون فاعله مستحقا للثواب في حكم الله لازم إتمام الانبياء وقد تقدم في مبحث النظر في معرفة الله موضحا والسادة الحنفية قد نسب إليهم أنهم يقولون بما قالته المعتزلة وأنه يخالفونهم في الذى يبنى على مذهب المعتزلة وهو القول بوجوب الاصلاح على الله تعالى . ولما كان هذا الكلام ثقل عنهم مضطربا ولم نهتد فيه إلى تحقيق رأينا تركه مخافة عدم مصادفة الواقع والله يهدينا إلى سواء السبيل . وثمرة الخلاف تظهر في حكم من لم تبلغه دعوة رسول فلم يؤمن حتى مات وهو على ذلك فيخلد في النار على رأى المعتزلة وناج عند الاشاعرة لعدم وجوب الايمان عليه قبل البعثة وإذا لم يكن مخاطباً بالاسلام وحصلت عنده عقائد التوحيد هل يصح ويثاب عليه في الآخرة فعند بعض العلماء يصح كالاسلام الصبي وعند بعض آخر لا يصح كما لا يصح إسلام الصبي والحق أن إسلام الصبي صحيح لان النبي صلى الله عليه وسلم دعا علياً فأجابه ولا يلزم من كون الصبي غير مكلف أنه لا يصح إسلامه فان عبادته صحيحة وكيف يفرق بين الاسلام وسائر العبادات . والمعتزلة لما قالوا بالوجوب العقلي بمعنى استحقاق التارك الذم عند العقل لما في تركه من الاخلال بالحكمة . جعلوا من فروع هذه المسألة وجوب الاصلاح عليه ونحن لا نقول بالاصل ولا بالفرع فهو المتصرف المطلق المتصرف في ملكه ولا نسلم أن شيئا من أفعاله يجب عليه بحيث يخل تركه بحكمة لجواز أن يكون له في كل فعل أو ترك حكم ومصالح لا تهتدى إليها العقول فانه الحكيم الخبير وكل هذا فعله باختياره جل جلاله فوجوب الفعل بالاختيار لا ينافي الاختيار كما قدمناه غير مرة .

تكليف ما لا يطاق

ومن فروع هذه المسألة أيضاً تكليف ما لا يطاق فإنه سفه وعبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب تركه هكذا قال المعتزلة وقد تقدم مراراً أنه تعالى متصرف مطلق التصرف فلا يقبح منه شيء ألبتة وكلامهم يرجع إلى قياس الغائب على الشاهد وهو باطل بالضرورة فتكليف علام الغيوب لحكم ومصالح وأسرار في نفس التكليف وفي استحقاق الثواب والعقاب قد لا تهتدى العقول إليها وقبل ذكر الأدلة لا بد من بيان المتنازع فيه فنقول . مراتب المحال ثلاثة ما يمتنع بعلم الله أنه لا يقع أو بارادته أو باخباره ولا نزاع في وقوع التكليف . به وما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين وفي جوازه تردد مبني على أنه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا فيه تردد . قليل يتصور لأنه لو لم يتصور لم يصح الحكم عليه بامتناع تصوره وتصوره إما بالثال أو على سبيل النقي بأن يحكم العقل بأنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض مثلاً . وما أمكن في نفسه ولكن لم يقع متعلقاً لقدرة أصلاً وهذا وقع النزاع في جواز التكليف به أيضاً بمعنى طلب تحقيق الفعل والaitان به واستحقاق العقاب على تركه وهذا المعنى هو المتنازع في طلبه لا على قصد التعجيز وإظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي لمعارضة القرآن فإنه من التكليف بما لا يطاق اتفاقاً والنزاع في الجواز وكذا في الوقوع قليل منفي لقوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) وبيان معنى التكليف المتنازع في جوازه تعلقه بالمستحيل يتبين أن كثيراً من الأدلة التي ذكرها القوم جرت في غير محل النزاع وذكر ذلك كله يطول فارجع إليه في

الكتب المطولة وقيل الوقوع متحقق أيضا حتى في الممتنع لذاته ولهذا قال إمام الحرمين في الارشاد إن ما جاوز عقلا من تكليف المحال هل وقع شرعا قال شيخنا نعم فإن الله تعالى أمر أبا جهل بأن يصدق ويؤمن بجميع ما جاء به صلى الله عليه وسلم في ما يخبر به عن الله ومما أخبر به أنه لا يؤمن فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه وذلك جمع بين التقيضين ومثله الامام الرازي في المطالب فقال إن الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان أمر يجمع الوجود والعدم لأن وجود الايمان يستحيل أن يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة أن العلم يقتضى المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان ولعل استدلال المانعين للوقوع لا ينهض لان وقوع التكليف غير مستلزم لوقوع المكلف به في الخارج فيجوز أن تكون له ثمرة كالاخذ في الاسباب وطمأنينة النفس بالتكليف ولا تكون هذه الآفة منافية أصلا لان المكلف به في وسع المكلف باعتبار بذاته ولئن سلمنا ان لا بد من فائدة فغاية ذلك عدم علمنا بها وعدم علمنا بالفائدة لا يدل على عدم الثمرة في الواقع فقد تكون الثمرة موجودة وعقولنا لا تطيق علمها . ومن فروع هذه المسألة أيضا إستحالة تعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه مخالفاً لنفسه وهواه بمعنى أنه يتعالى عن ذلك لانه غير لائق بحكمته إذ ليست التسوية بين المحسن والمسيء لاقفة بالحكمة في نظر سائر العقول ويشهد له قوله تعالى (أم حسب الذين اجترحوا السيئات ان لم نجد لهم حداً ولا عقاباً ولا عذاباً) وقد تقدم أن الحسن والقبح لهما ثلاث معانٍ والمتنازع فيه منها هو استحقاق الثواب فكأن ذكر دائم من هذا المعنى ينفعك فيما بناه المعتزلة على ذلك الأصل وتتميماً لمبحث الحسن والقبح نذكر أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض

مسألة تعذيب المحسن وإثابة العاصي

الغرض هو العلة الباعثة للفاعل على الفعل . ذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله لا تعلل بالأغراض لأنه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته ومستكلاً بغيره لأن كل من يفعل لغرض كان مستكلاً بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته وهذا المعنى محال على الله وربما يقال يجوز أن يكون الغرض تحصيل مصلحة للعبد فلا يكون مستكلاً بغيره لأنه يدفع بأن تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها إن استويا بالنسبة إليه لم يصلح أن يكون غرضاً داعياً إلى الفعل لا امتناع الترجيح بلا مرجح وإن لم يستويا بالنسبة إليه لزم الاستكمال بما هو أولى بالنسبة إليه وأيضاً تحصيل الأغراض ابتداء مقدور لله لأن الغرض من جملة الممكنات فيكون القادر قادراً على إيجاد ابتداء فتوسط الأفعال وجعلها غايات يكون عبثاً والعبث محال . رب قائل يقول لا يمكن تحصيل الغرض إلا من ذلك الوسط وجوابه أن الذي يصلح غرضاً هو إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير توسط شيء وأيضاً الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين إن وجد قبلها لزم أن يكون الحادث حينئذ وألا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث وإن وجد معه عاد الكلام في اختصاصه به ولزم التسلسل أو التنزه وأيضاً مثل تحليد الكفار في النار لا يصلح أن يكون غرضاً لأحد والحق أن تعليل بعض أفعاله بالأغراض أي الحكم الراجعة إلى العباد ظاهر كإيجاب الحدود والكفارات وتحريم المسكرات وهذا ثابت بالنص كقوله تعالى (وما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون) من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل . فلما

قضى زيد منها وطراً الخ . والاجماع عليه وعليه مبنى القياس لأنه لو لم
يعلل لم يصح؛ فالأقرب حمل الخلاف على عدم لزوم ذلك أو عدم عمومه
كما يشهد به قول الأشاعرة لا بد من الانتهاء إلى ما يكون غرضاً ولا
يكون لغرض وبأنه لا يعقل أن يكون في تخليد الكفار في النار نفع
لأحد وقالت المعتزلة الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح يجب
تنزيهه تعالى عنه لكونه عالماً بقبضه واستغاثته عنه فلا بد من غرض يعود إلى غيره
دفعاً لذلك؛ وعندنا لا يقبح منه تعالى شيء وعلى ما ذهبوا إليه فالغرض من
التكليف هو التعريض للثواب ولو بالنسبة لمن مات على الكفر والفسق فإن
ذلك لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في أن للأفعال والتروك
الشاقة تأثيراً في إثبات الاستحقاق بشهادة الآيات والأحاديث الدالة على
ترتيب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الأفعال والتروك كقوله (ومن
يطع الله ورسوله يدخله جنتاً . من عمل صالحاً اغل ولنجزينهم أجرهم
بأحسن مما كانوا يعملون) وأيضاً الفعل الخالي من الغرض عبث لا يصدر
من الحكيم (أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً) ولا غرض سوى ذلك إجماعاً
لأننا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت غرضاً أصلاً وأيضاً العبث على أمر
شاق إضرار وهو بدون استحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة
هو الجهة المحسنة وأجيب بعدم تسليم نفي حسن الثواب والتعذيب بدون
الاستحقاق؛ أما على أنه لا يقبح من الله شيء فظاهر . وأما على التنزل
والقول بالتبجح العقلي؛ فلأن إفادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد وغيره
محض فضل والغلط إنما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل
بالأعمال وبين كون المفاد والمنعم به لا تقابل بالمنعم عليه فإن إفادة
مالا ينبغي كتعظيم البهائم لا يعد جوراً ولا يستحسن عقلاً فتوهموا أن

إيصال النعيم إلى غير من عمل الصالحات من هذا القيل ولا خفاء في أن هذا إنما هو على تقدير التكليف وأما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف فكيف يتصور قبح إفاضة سرور دائم عليه من غير لحوق ضرر بالغير وبأن ترتب الثواب على الأعمال لا يدل على أن لها تأثيراً في إثبات الاستحقاق لجواز أن يكون فضلاً ولو سلم لزوم الغرض فلا نسلم الاجماع على أنه لا غرض سوى ما ذكر . لم لا يجوز أن يكون الغرض الابتلاء أو الشكر أو حفظ نظام العالم وتهذيب الأخلاق أو أنه أمر لا تهتدى إليه العقول

إنكار التكليف

وأنكر جماعة التكليف محتجين بأن العبد مجبور فيقبح تكليفه ولأنه لو عرى عن الغرض لكان عبثاً فيقبح وإن كان لغرض فذلك الغرض لا يكون له تعالىه ولا لغيره فإنه قادر على تحصيله ابتداء فيقبح التكليف والجواب أن حاصل التكليف إيدان للخلق بنزول الثواب وحلول العقاب على أهل الجنة والنار وتفرقة بين السعداء والأشقياء وحكمة لا تطلب لميته وله أن يعترض على غيره ولا يعترض غيره عليه جلّت قدرته ودقت حكمته فمن السفه أن يطلب الحادث فهم ما لا تطيقه قوته ولا يتناوله عقله (ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء) سبحانه الله عما يصفون ويلزم رأى المعتزلة إشكال الأمر في تكليف الكفار للقطع بأنه إضرار من جهة أنه إلزام بأفعال شاقة لا يترتب عليها نفع لهم بل استحقاق عقاب دائم وإن كان مسبباً عن سوء اختيارهم ولا خفاء في أن مثله قبيح بخلاف تكليف المؤمن وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتكسين يجعله متمكناً

من اكتساب الثواب إنما يحسن إذا لم يعلم قطعاً أنه لا يكتسب الثواب وأن استحقاق العقاب والوقوع في الهلاك الدائم متف لولا هذا التكليف. وأجاب بعض المعتزلة بما في التجريد وهو أن لنا أصلاً تنجلي به هذه الشبه وهو أنه قد يستبجح الفعل في بادئ النظر مع أن فيه حكماً ومصالح إذا ظهرت عاد الاستبجاح استحساناً كما في قصة موسى والخضر عليهما السلام . هكذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال الباري وإليه الإشارة بقوله تعالى (إني أعلم ما لا تعلمون) وهذا يدل لنا لا لهم والله أعلم .

مباحث النبوة والرسالة

النبوة وكذا الرسالة كون الانسان مبعوثاً من الحق إلى الخلق . ثم البعثة فيها حكم ومصالح لا تحصى فلا يستقل العقل بأدراك كل الأمور بل يدرك البعض استقلالاً ويقصر عن إدراك البعض فلا يهتدى إليه بوجه ويتردد في البعض فما استقل العقل به كوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته عضدته الرسالة وأكدته فكانت بذلك بمنزلة تعاضد الأدلة العقلية بالنقلية تأكيداً للالزام وما قصر العقل عن إدراكه كالرؤية وكقبح الصوم في يوم كذا وحسنه في يوم كذا بينته وما تردد فيه العقل دون رجحان لأحد الطرفين عنده رفعت عنه الاحتمال فيه كشكر المنعم قبل ورود الشرع إذ يحتمل أن يمنع من الآتيات به لأنه تصرف في ملك الله بغير إذنه ويحتمل أن يمنع من تركه لكونه ترك طاعة وإن غلب ظن حسنه فكان قبحه متوهماً قطعاً مزاحمة الوهم فيه للعقل ولأن العقول تتفاوت فقد يستحسن جماعة فعلاً ويستقبجه آخرون فالتفويض إليها يؤدي إلى

فساد التقاتل وفساد الخراب والنهي عن الاقدام على الفعل المتنازع فيه
 المخبر به النبي ﷺ يحسم هذه المادة فالحاجة إلى الرسول كالحاجة إلى
 الطبيب إذ الرسالة سفارة بين الحق وبين عباده ليزج عليهم فيما قصرت عنه
 عقولهم ومن فوائد البعثة بيان المنافع والمضار في الأغذية والأدوية التي
 لا تنفي بها التجربة إلا بعد أدوار وأطوار قلما تصل الأعمار إليها مع ما فيها
 من الأخطار ومنها تعلم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات التي
 لا تنفي بها التجربة على ما بينا ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم
 المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى
 الأشخاص والسياسيات الكاملة العائدة إلى الجماعات ومنها الأخبار
 بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيباً في الحسنات وتحذيراً عن
 السيئات ولأن الانسان يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير
 ذلك من سائر ما يحتاج إليه والشخص الواحد لا يمكنه القيام بأصلاح
 تلك الأمور ولا يتم ذلك بل لا يتيسر إلا بمشاركة من بني جنسه
 ومعاوضة ومعارضة تجريان بينهما فالانسان محتاج في معاشه إلى
 اجتماع يتيسر بسببه المعاوضة والمعاوضة لأنه مدني بطبعه أي اجتماعي
 بطبعه ولا يتم ذلك بل لا يتيسر إلا إذا كان بينهم معاملة وعدل لأن كل
 واحد يشتهي ما هو محتاج إليه ويفض على مزاحمه وجميع السعادات
 والخيرات يختارها لنفسه فالخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد الجمسانية
 والمطالب الحسية لواحد يستدعي فواتها من غيره فيؤدي إلى التزاحم
 والتزاحم يؤدي إلى الغضب والغضب إلى الجور والظلم للغير فيستبد بما
 يشتهي فيقع التنازع ويختل أمر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع إلا
 إذا اتفقوا على معاملة وعدل والعدل والمعاملة غير متناول للجزئيات التي

لا تنحصر فلا بد من قانون كلى هو شرع يحفظ ذلك العدل والشرع
لا بد له من شارع يفرض ذلك الشرع على الوجه الذي ينبغى ولا يكون
من وضعهم لأنه لو كان وضعاً من أوضاعهم لما كان على الوجه الذى
تقع به المصالح فى محازها

الدين السماوى لا يقارن به غيره

فأنا نرى القوانين البشرية كثيراً ما يقع فيها التبدل والتغير وذلك
لعدم وقوف الواضعين على حقائق الأشياء وعلى الحكم والمصالح الدقيقة
التي لأجلها يجيء التشريع ونرى أنها وإن وضعها النابغون والناهبون يفوتهم
فيها ما يحتاجون إلى تلافيه ويدركون أن تشريعهم لم يأت بالفائدة المطلوبة
منه وذلك لعدم الإحاطة بحقائق الأمور على وجهها الصحيح الصالح للفرد
والأمة بل للام في الأزمنة والأمكنة مع اختلاف العادات والطباع
والمشارب وبالجملة فالقانون السماوى لا يقارن به القانون البشرى فإن القانون
السماوى وضع إلهي يسوق العقلاء إلى ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم
وبين لهم ما يحفظهم في هذه الحياة من الوقوع في شرك الردى فيها وفي
تلك الحياة . كيف والواضع له هو الحكيم العليم « فشئت حكمة الحكيم
الخبير الذى خلق نوع الانسان المائل إلى المحاسن المنافر عن القبائح الجازم
بأن شرفه وكمالته فى العلم بتفاصيل ما بين يديه والعمل بمقتضى ذلك وهو
لا يستقل بجميع ذلك على التفصيل بل يفتقر إلى بيان ممن أوجدها ودعى
إلى الأتيان ببعض منها دون البعض » أن يبعث رسولا منهم للآفة
يمتاز باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له فى قبول الشرع وذلك الاستحقاق
إنما يتحقق عند أن يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدل على أنه

من عند ربهم وتحت على إجابته وتصدقته في مقاتله ثم لما كان الجمهور من الناس يدعوهم الشوق إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص إلى أن يخلوا بالمنافع التي لهم في الأمور بحسب النوع فيجرؤون على مخالفة الشرع وجب أن يكون للمطيع والعاصي ثواب وعقاب ليحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية ليكون انتظام الشرع بذلك أتم ويوجب عليهم أن تكون معرفة المجازي واجبة عليهم ليم بذلك الخضوع لأوامره ونواهيه ولا يكلفهم في معرفته فوق أنه واحد ليس كئله شيء وهذه المعرفة تكون أكمل إذا كان معها ما يحفظها وهو التذكار الجامع للتكرار فينبغي أن يكون الرسول داعياً إلى التصديق بوجود إله واحد خالق عليم وإلى الأيمان بأنه مرسل إليهم من عنده وإلى الاعتراف بوعده ووعيد وثواب وعقاب أخرويين وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله وإلى الاتقياء إلى الشرع الذي يحتاج إليه الناس في معاملاتهم حتى تتم بذلك الدعوة إلى العدل . والتدين وهو العمل بالشرع نافع للشخص في رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة وعن التخييلات والتوهام والاحساسات والأفاعيل المثيرة للشهوة والغضب المانعة للنفس الناطقة عن إدراك الحقائق لتنتدى إلى الصواب فتسير في طريق السعادة وفي ادامة النظر في الأمور العالمية لتصل بذلك إلى العلم بموجودها فتصفو نفسه عن العواشي المادية فيصْلِحُ وَيُصْلِحُ وفي تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لأقامة العدل

وحيث كان هذا أثر التدين في الشخص فيتقدم العالم لأن تقدم العالم يتقدم أفراده وبالجملة فالتدين يعلم الأخلاق الفاضلة الراجعة إلى

الأشخاص والسياسات الكاملة العائدة إلى الجماعات وماترك التدين والعمل بالدين في شيء إلا ساء وفسد مما بيناه ظهر وجه الحاجة إلى البعثة وهي محض فضل من الله لعباده لاستناد جميع الكائنات إليه ابتداء وأنه الفاعل المختار وأنه لا يجب عليه شيء . وعند المعتزلة واجبة لأنها فعل للاصلاح وهو واجب عليه وقد علمت رده سابقاً في بحث الحسن والقبح . وعند الحكماء واجبة عقلاً لانهم يرون أن النظام المؤدى إلى صلاح حال النوع في المعاش والمعاد لا يتكامل إلا بالبعثة فتجب عندهم لان النظام المؤدى إلى الاصلاح من لوازم ذات الواجب على ما بينا فالبعثة لا تتخلف عقلاً وقد علمت في بحث إثبات القدرة للواجب ما يفيد دفع رأى الحكماء

المعجزة

هي مأخوذة من الاعجاز وهو إثبات العجز ثم استعير لظهاره ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز وجعل اسماً له والتاء فيه للتقل أو المبالغة وهي ما قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله ولا يتحقق ذلك إلا إذا تحقق الآتى مقارنته للدعوى لأن التصديق قبل الدعوى لا يدل على صدقه فيها وأن لا يكون مظهر مكذبا له وأن يكون موافقاً للدعوى وأن يكون على يد مدعى النبوة وأن يكون خارقاً للعادة إذ لا إعجاز بدونه وأن يكون فعل الله تعالى لأن التصديق منه فلا يحصل بما ليس من قبيلهِ وأن تتعذر معارضته فانه حقيقة الاعجاز وهي حاصلة بفعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته عند تعلقها بارسال من يريد إرساله إلى الناس فيدعى أنه رسول الله إليهم ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في

الدارين وليس حصولها موقوفا على استعداد كما لا يشترط في النبوة ذلك وأقسامها ثلاثة : ترك وفعل وقول . فالترك كعدم إحراق النار لابراهيم عليه السلام . والفعل كأن يفعل مالا تنفى به قدرة غيره من نبع ماء من بين أصابعه وإشباع الجيش الكثير من الطعام القليل وكشق البحر ونشق الجبل وإحياء الموتى . والقول كالأخبار بالمغيبات وكالقرآن وهي ممكنة لأنها أمر خارق للعادة والخارق للعادة ممكن في نفسه ممتنع بحسب العادة فامكانها ضرورى وإيجادها لا يضاهي بإيجاد السموات والارض وبالجملة فان الامكان ذاتى للامر الخارق للعادة وعدم تكرر وقوعه لا يستلزم عدم إمكان وقوعه عقلا ووجه دلالتها على صدق الرسول يحتاج إلى تمهيد مقدمة فنقول : اعلم أن الدلالة العقلية هي كون الشيء بحيث يعقل ارتباط بينه وبين مدلوله لا يجوز العقل الانفكاك بينهما أصلا . وبعبارة أخرى الادلة العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها فلا يجوز تقديرها غير دالة عليها وهل المعجزة ترتبط بذاتها بصدق الرسول فتكون دلالتها على صدق الرسول عقلية أولا ترتبط بذاتها فتكون دلالتها غير عقلية وحيث هي خارق للعادة وخارق للعادة قد يقع ولا إرسال فتكون دلالتها غير عقلية ولادلالة سمعية لئلا يلزم الدور بل هي دلالة عادية لأنها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من أن الله يخلق عقيبا العلم الضرورى بصدق الرسول وضربوا لهذا مثلا وهو ادعاء رجل في مجلس ملك بحضور جماعة أنه رسول هذا الملك إليهم فطالبوه بالحجة فقال هي أن يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضرورى بصدقه من غير ارتياب وليس هذا من قياس الغائب على الشاهد فانما هو مثال للتفهيم وزيارة التقرير دون

الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في إفادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما إذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحرّيكها أحد سواه وجعل مدعى الرسالة حجته أن الملك يحرك تلك الحجب من ساعته . ووجود احتمالات تنفي الدلالة على التصديق . الجازم كاحتمال ألا يكون ذلك الأمر من الله بأن يستند إلى المدعى بخاصية في نفسه أو مزاج في بدنه أو لاطلاع منه على خواص في بعض الأجسام أو يستند إلى بعض الملائكة أو الجن أو اتصالات كوكبية أو احتمال ألا يكون خارقاً بل ابتداء عادة أو ابتكاراً لغير المؤلف أو تكراراً لعادة بعد دهر متطاوّل أو احتمال أن يكون مما يعارض إلا أنه لم يعارض لعدم بلوغه إلى من يتمكن من معارضته أو لم تنقل معارضته لما نفع أو احتمال أن لا يكون للتصديق لا يقدح في العلم العادي لأن التجويزات العقلية لا تنافي العلوم العادية الضرورية فالقطع بمحصول العلم بالتصديق عقيب ظهور المعجزة موجود من غير التفات إلى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات وبيانها تفصيلاً أن لا مؤثر في الوجود إلا الله فينتفي الأول وكلامنا مفروض فيما حصل الجزم بأنه خارق للعادة بأن لا تعلم أسبابه أصلاً بعد البحث عنها والوقوف التام على عدم وجودها وأن المتحدين عجزوا عن المعارضة مع كونهم أحق بها لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكما لهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعاوضة وتوفر دواعيهم فينتفي الثاني ولا يكون ابتداء عادة جديدة أو ابتكاراً لغير المؤلف إلا إذا كُنْ له أسباب تصل إليها عقول المتفكرين عند البحث عنها وهذا خارق لم توجد له أسباب مع شدة الداعي إلى الوقوف عليها والبحث عنها فلا تمكن معارضة ولو حصلت لنقلت إليها

لأنه مما توفر الدواعي على نقله فينتفى الثالث ولأنه لاختفاء في ترتب
الغايات والآثار على بعض الأفعال وإن لم تكن أغراضاً فينتفى الرابع
وظهور المعجزة على يد الكاذب وإن جاز عقلاً فهو ممتنع عادة معلوم
الانتفاع قطعاً . وقيل إن إظهار المعجزة على يد الكاذب يستحيل عقلاً
ممن قام البرهان العقلي على صدقه وقال بعضهم ظهور المعجزة على يد الكاذب
مستحيل عقلاً لافضائه إلى العجز عن إقامة الدلالة على صدق دعوى
الرسالة . وقال بعض آخر لأن الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم
لاتقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقاً كاذباً وهو محال
وبعضهم يحيل تصديق الكاذب لكونه سفهاً

الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر

وابتكار غير المؤلف

المعجزة كما قدمنا هي ما قصد به إظهار صدق من ادعى أنه رسول
الله وبعبارة أخرى هي أمر ليس له سبب يدل على تصديق الله للمدعى
في دعواه الرسالة والكرامة أمر ليس له سبب يدل على تصديق المتبع
للسلطان تأكيداً لا تبعاً له فإما أنها معجزة للنبي فقد قيل . كرامة الولي
معجزة للنبي . والسحر كابتكار غير المؤلف كل له سبب يمكن الاطلاع
عليه لأن أكثر الناس بخلاف المعجزة والكرامة فأنهما أمران خارقان للعادة
لا يمكن للعقل الاهتداء إلى سبب لهما فهما مستندان إلى الواجب القادر
ابتداءً من غير سبب

ثبوت النبوة

ثبوت النبوة للنبي بنصب الأدلة الدالة له على أن القائل له أرسلتك
هو الله تعالى دون الجن وغيره بأن يظهر الله له آيات ومعجزات يتفاصر

عنها جميع الخلق وتكون مفيدة لذلك العلم أو يخلق الله فيه علماً ضرورياً بأنه المرسل ولأن شاهد النبوة بمشاهدة المعجزة التي تفيد العلم بصدقه ولغير المشاهد بالتواتر وهو يفيد العلم

الوحي وأنواعه ووقوعه

الوحي لغة الأعلام في خفاء . وفي اصطلاح الشرع إعلام الله تعالى أنبياءه إما بكتاب أو برسالة ملك أو منام أو إلهام . وأما الإلهام الحاصل لغير الأنبياء وهو كثير فلا يسمى وحياً لأن الوحي للتشريع ولذلك زاد بعضهم قيد للتشريع وقد يجيء بمعنى الأمر نحو « وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي و برسولي » وبمعنى التسخير نحو وأوحى ربك إلى النحل « أي سخرها لهذا الفعل وهو اتخاذها من الجبال بيوتا وقد يعبر عن ذلك بالإلهام لكن المراد به هدايتها لذلك والا فلا إلهام حقيقة إنما يكون للعاقل وبمعنى الإشارة نحو « فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا » وقد يطلق على الموحى به كالقرآن والسنة من إطلاق المصدر على المفعول قال تعالى (إن هو إلا وحي يوحى) وعلى هذا فكلام الله لموسى وكلامه لنبينا محمد ﷺ ليلة الإسراء ليس من الوحي وإن أريد شمول الوحي له يزداد في التعريف أو بالمشافهة بأن يخلق الله في النبي حالة يسمع بها كلامه كما حصل لموسى ﷺ ولنبينا محمد ﷺ ومن تعريف الوحي تعلم أقسامه ، ولقد بين النبي ﷺ حالة من حالات الوحي للسائل حين سأله وهو الحارث بن هشام رضي الله عنه كما في حديث البخاري أن الحارث بن هشام سأل رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله كيف يأتيك الوحي فقال رسول الله ﷺ أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي

ما يقول قالت عائشة رضي الله عنها : ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً أى يأتيني مشابها صوته صوت صلصلة الجرس ، والحكمة في تقدمه أن يقرع سمعه الوحي فلا يبقى فيه متسع لغيره ، وهذه الحالة هي أشد حالات الوحي ولذلك قال صلى الله عليه وسلم وهو أشده على وبيانه أن إتيانها يرد على القلب في هيئة الجلال وأبهة الكبرياء فتأخذ هيئة الخطاب حين ورودها بمجامع القلب ويلقي من ثقل القول ما لا علم له به من القول مع وجوده فإذا سرى عنه وجد القول المنزل بيننا ملقى في الروع واقعاً موقع المسوع ، واقتصار النبي صلى الله عليه وسلم على هاتين الحالتين لأنه علم من حال السائل أن مراده السؤال عن الوحي بواسطة الملك ، فكأنه قال له تارة يأتيني الملك بحالة الملكية وشدها لأن النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الحالة ينخلع عن الحالة البشرية ، وتارة يأتيني بهيئة رجل ، وأما وقوع الوحي فلا أنه ثقل اليناتواتر الوحي إلى الأنبياء وتبليغ الأنبياء ما أمروا بتبليغه ، واستفاض ذلك حتى صار العلم به كالعلم الضروري .

صفات الرسل

الرسول جماعة من البشر قد اصطفاهم الله تعالى من خلقه ليعيهم إلى المكلفين لبلغهم أمره ونهيه ووعدته ووعدته ، ويبينوا لهم عنه سبحانه وتعالى ما يحتاجون إليه من أمور الدنيا والدين مما جاءوا به حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات وتنقطع عنهم سائر التعللات ولو أنا أهلكتهم بعد ذلك من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلنا رسولا ، وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا . رسلا مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون للناس على الله حجة بعد

الرسول . والرسول من حيث هم رسل تجب لهم صفات أربع صدقهم وفطانتهم وتبليغهم وأمانتهم . وهذه الصفات واجبة عقلا في حقهم لأنهم لا يكونون وسطاء بين الحق والخلق في تبليغ ما ينفع الخلق من أمور الدنيا والدين ، أو ما يكل به النظام أو ما هو الأصلح إلا إذا انصفوا بهذه الصفات فيجب انصافهم بالصدق أى مطابقة حكم أخبارهم كلها للواقع ولو بحسب اعتقادهم كما في قصة ذى اليمين وهى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ذات يوم صلاة الظهر فسلم من ركعتين فسأله رجل في يديه طول فقال : أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله : فقال كل ذلك لم يكن ، والدليل على وجوب الصدق لهم أنه لو جاز عليهم الكذب لجاز الكذب في خبره تعالى لأنه صدقهم بالمعجزة فكذبهم يؤدي إلى كذبه تعالى والكذب على الله تعالى محال . رب قائل يقول كيف يجب الصدق عقلا وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حادثة التأبير (لو تركتموه لصلح) فتركوه ففسد ؛ هذا الحديث مروي في صحيح مسلم ، والذي يصح انه باجتهاد منه صلى الله عليه وسلم ، والاجتهاد في أمور الدنيا يصح فيه الخطأ أو يحمل على انه يستحيل الخطأ في التبليغ وبقية الحديث تشير إلى هذين ويصح أن نقول في جوابه أطلعه الله على أن طلع الذكور يحمله الهواء في هذه المرة إلى الأنثى من غير واسطة التأبير فلم يتركوه في هذه المرة وتركوه في المرة الثانية ولم يكن فيها حمل الهواء لطلع الذكور ليصل إلى الأنثى ففسد وعبرة النبي صلى الله عليه وسلم ليس فيها تعيين وهى قضية مهمة في قوة الجزئية فتكون في معنى قد يكون إذا تركتموه . صلح ولا شك أنه كذلك فهو صدق منه صلى الله عليه وسلم ولم يكذب إبراهيم عليه السلام في قوله عن سارة إنها أختي لأنهما من نسل آدم وحواء

وله بقية تأتي ❦ وبالجملة فأجمعت أهل الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله . وأما النسيان فما كان عن اعتقاد فحائز وواقع وأما ما كان من فلتات اللسان فلا يجوز ولا يقع .

وبالجملة فهم رسل يبلغون الناس إرشاداً لهم والرسول من حيث هو رسول إن كذب على مرسله لم يكن رسولاً وتجب لهم الفطنة أى التفطن واليقظ لالزام الخصوم واحجاجهم والتبصر فى طرق إبطال دعواهم الباطلة لأنهم لو كانوا مغفلين بلها لا تمكنهم إقامة الحجة ولأنهم شهود الله على العباد والشاهد لا يكون مغفلاً ولأننا قدمنا أن الرسل كالأطباء فيجب أن يكونوا فطناء يعرفون العلل من وجوها ويعرفون الدواء من وجهه فيزولون العلة يدوائها الصالح لها ولأنهم لو لم يكونوا فطناء لما بلغوا الرسالة على حقيقتها ويجب لهم التبليغ أى تبليغ ما جاءوا به من عند الله للناس فلا يكتمون شيئاً مما أمروا بتبليغه وإلا لما كانوا رسلاً فالرسول من حيث هو رسول لا بد أن يبلغ وإن لم يبلغ لم يكن رسولاً وللإجماع^٥ على عصمتهم من الكتمان وكفالك دليلاً فى تحقيق ما قلناه قوله تعالى (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) وكتماهم لما أمروا بتبليغه مَمُوتٌ لاقامة الحجة والله تعالى يقول (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ولأنهم لو كتموا لدخلوا فى مصدوق الآيه (إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس فى الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) فمن كتم الهدى ملعون وكيف يكون رسول الله وهو حجة له فى رسالته على الناس ملعونا وكيف يؤتى بهم شهاد على الناس وهم لم يبلغوهم ما أمروا بتبليغه

وتجب لهم الأمانة والأمانة هي أن يحفظ الله ظواهرهم وبواطنهم من
 التلبس بمنهي عنه لأنه لو جاز عليهم أن يخونوا الله تعالى بفعل منهي عنه
 لجاز أن يكون ذلك المنهي عنه مأموراً به لأن الله تعالى أمرنا باتباعهم
 في أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم من غير تفصيل وهو لا يأمر بمحرم ولا
 مكروه فلا تكون أفعالهم محرمة ولا مكروهة ولما كان هذا المقام يستدعي
 زيادة بسط نذكر تلخيص ما في شرح القاصد فنقول : قد سبق أن المعجزة
 تقتضي الصدق في دعوى النبوة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الأحكام
 فما يتوهم صدوره عن الأنبياء من القبايح إما أن يكون منافياً لما تقتضيه
 المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ أولاً والثاني إما أن يكون كفوفاً
 أو معصية غيره وهي إما أن تكون كبيرة كالقتل والزنا أو صغيرة منفرة
 كسرقة لقمة والتطيف بجمعة ، أو غير منفرة ككذبة وهم بمعصية كل ذلك
 إما عمداً أو سهواً و بعد البعثة أو قبلها والمذهب الصحيح منع الكبائر
 بعد البعثة مطلقاً والصغائر عمداً لا سهواً لكنهم لا يصرون ولا يقرون
 بل يذبون فينتبهون . ويدل للمذهب الصحيح أنه لو صدر عنهم الذنب
 لزم أمور كلها منتفية . الأول حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع
 وبقوله (إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) الثاني رد شهادتهم لقوله
 تعالى (إن جاءكم فاسق) الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع
 بأن من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا لا يستحق القبول في أمر
 الدين . الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم أدلة الأمر بالمعروف والنهي
 عن المنكر . لكنه منتف لاستلزامه إيداعهم المحرم بالاجماع ولقوله تعالى
 (والذين يؤذون الله ورسوله - الآية) الرابع استحقاقهم العذاب والطعن
 واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فإن له نار

جهنم) وقوله تعالى (ألا لعنة الله على الظالمين) وقوله (لم تقولون ما لا تفعلون) .
 وقوله (أتأثمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم) لكن ذلك متنف
 بالاجماع ولكونه من أعظم المنفرات . الخامس عدم نيلهم عهد النبوة
 لقوله تعالى (لا ينال عهدى الظالمين) فان المراد النبوة أو الأمانة .
 السادس كونهم غير مخلصين لأن المذنب قد أغواه الشيطان والمخلص
 ليس كذلك لقوله تعالى (لا أغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين) ،
 واللازم متنف بالاجماع وماورد من أقاصيص الأنبياء وما شهد به كتاب
 الله من نسبة المعصية والذنب لهم ومن توبتهم واستغفارهم وأمثال ذلك
 فما نقل آحاداً مردود وما نقل متواتراً أو منصوحاً في الكتاب محمول
 على السهو أو ترك الأولى أو غير ذلك من المحامل والتأويلات وتفصيله
 مذكور في التفاسير وفي الكتب المصنفة في هذا الباب ونذكر شيئاً من
 ذلك ليكون مثالا يحتذى

بيان معنى الآيات

التي وردت وفيها ما يؤهم معصية الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين
 ففي قصة آدم أنه عصى وغوى وأزله الشيطان وخالف النهي عن أكل
 الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوب قولاً وفعلًا بقوله تعالى (ألم أنهكما
 عن تلكما الشجرة) ويزرع اللباس والاخراج من الجنة . والجواب أنه
 كان قبل البعثة وكان عن نسيان لقوله (فنسي) أو كان زلة وسهواً حيث
 ظن أن النهي عن شجرة بعينها وإنما عوب لترك التيقظ والتنبيه أو
 اعتقد أن النهي للتنزيه وعوب لعلو مقامه وقوله تعالى (هو الذي خلقكم
 من نفس واحدة) إلى قوله (جعلناه شركاء) ولم يقل أحد في حق

الانبياء بالشرك أصلاً فهو إما على حذف مضاف أى جعل أولادها بدليل (فتعالى الله عما يشركون) أو ما وقع له من الميل إلى طاعة الشيطان أو الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي (وجعل منها زوجاً) عربية قرشية وإشراكهما تسمية أولادهما بعبد مناف الخ وقوله تعالى (يأنوح إنه ليس من أهلك) ليس تكذيباً لنوح في قوله (إن ابني من أهلي) بل للتنبيه على أن المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح وقول ابراهيم (هذا ربي) بل فعله كبيرهم إني سقيم . كان الاول في مقام النظر والاستدلال . والثاني على التعريض والاستهزاء . والثالث على أن به مرض الهم والحزن من عنادهم أو الحمي وإفراط يعقوب في المحبة والحزن والبكاء لا معصية فيه لانه ميل نفساني وبث الشكوى والحزن إلى الله في مصائب تكون من جهة العباد لاشيء فيه وما وقع من إخوة يوسف فجوابه أنهم لم يكونوا أنبياء وهم يوسف لم يكن لوقاعها بل كان للانصراف عنها كما يرشد اليه آخر الآية أو المراد (وهم بهالولا أن رأى برهان ربه) أو المراد الميل الطبيعي والبرهان العصمة وجعل السقاية في رحل أخيه كان باذنه ورضاه ونسبة السرقة إلى الإخوة تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة أو هو قول المؤذن والسجدة كانت تحية وتكرمة وانحناء لا وضع جبهة وقتل موسى للقبطي . وتوبته منه واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على الخطأ وقبل البعثة وإذنه للسحرة في إظهار السحري ليس للرضى به بل لغرض إظهار إبطاله وإلقاء الألواح كان عن دهشة وتحير وأخذه برأس هرون لم يكن على سبيل الإيذاء بل كان يدينه إلى نفسه ليتفحص منه الحقيقة تخاف هرون أن يفهم بنو إسرائيل الإيذاء وقوله للخضر (لقد جئت شيئاً

نكراً) أى عجباً وما فعله الخضر كان بأذن الله وقصة داود حقيقتها أنه
 خطب امرأة كان خطبها أوريا فزوجها أولياؤها داود أو سألها أن ينزل
 عنها فيطلقها وكان ذلك عادة فعوب لاستغنائها بتسعة وتسعين ولما نبه
 بالملكين تنبه واستغفر وتقررير الملكين تمثيل وتصوير للقصة أو كانا
 راعي غنم ظلم أحدهما الآخر والكلام على حقيقته وساق الله هذين
 الخضمين ليعرف داود العتاب وقصة سليمان وهى تركه صلاة العصر أو
 ورداً له حتى غابت الشمس أنه نسي وعقر الجياد وضرب أعناقها كان
 لظاهر التدم وقصد القرب إلى الله وبعض المفسرين قال المراد حبه
 للجهاد وضمير توارت للجياد لا للشمس وإنما طفق مسحا تشريفا لها
 وما أشير إليه فى قوله (ولقد فتنا) فحول على ترك الأولى وليس فى
 التحفظ ومباشرة الأسباب ترك الامتثال فانه روى أنه ولد له ابن فكان
 يغذوه فى السحابة خوفاً من أن تقتله الشياطين فألقى على كرسيه ميتاً أو
 قوله لأطوفن الليلة على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس مجاهد فى
 سبيل الله ولم يقل إنشاء الله فلم تحمل إلا امرأة واحدة جاءت بشق ولد
 فألقته القابلة على كرسيه فعوب لترك الافضل وما روى عن
 حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن فى بيته فغير صحيح وقوله (رب
 هب لى ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى) لم يكن حسداً بل طلباً
 للمعجزة على وفق ماغلب فى زمانه ومغاضبة يونس على الكفار المعاندين
 لا على الله ومعنى (أن لن تقدر) لن تضيق ومعنى (إني كنت من
 الظالمين) بترك الافضل وهو الصبر وأما فى حق نبينا فمثل استغفر
 لذنبك . ولقد تاب الله على النبي . وليغفر لك الله ما تقدم . فمحمول
 على ترك الافضل . ووجدك ضالاً فهدى . لم تهتد إلى شريعة فهداك

ولادلالة فيه على معصية ولذا قال ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله ووضعنا
عنك وزرك . هونها لك على إسلام أولى العناد وعفى الله عنك لم أذنت لهم
تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الأفضل وإرشاد إلى الاحتياط
وما كان لنبي أن يكون له أسرى الخ (الآية عتاب على ترك
الأفضل وكذا الكلام في (لم تحرم ما أحل الله لك) . عبس وتولى ،
وما قيل في قوله تعالى (أفرأيتم اللات والعزى الخ الآية) من أن الشيطان
ألقى على لسانه تلك الغرائيق العلا . فكذب قطعاً ومعنى (وما أرسلنا
من رسول الخ أن الأنبياء كانوا يتمنون هداية أممهم فيوسوس الشيطان
لأمة النبي بما ينافي دعوة النبي فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته
أى يقوى حجة النبي فيمتنع وتخفى في نفسك ما الله مبديه الخ عتاب على
إخفاء أمر دينوى ليس من الصغائر وغايته ترك الأفضل وقوله (يا أيها
النبي اتق الله . لا تطرد الذين . فلا تكونن من الممترين . لئن أشركت
ليحبطن عملك . وإن كنت في شك مما أنزلنا إليك لا يقتضي الأمر
سابقة ترك ولا النهي سابقة فعل فهو محمول على الخطاب لأتمته وبالجملة
فمسألة جواز الصغيرة عمداً على الأنبياء في معرض الاجتهاد لا قاطع فيها
نفياً ولا إثباتاً وحكاية الله في الآيات ما وقع من الأنبياء ليدل على
صدقهم وعلى كونهم كانوا يبلغون الشيء بأمر الله من غير إخفاء أصلاً
وليعلم الناس أن الأنبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف التجؤا
إلى التضرع والاستغفار في أدنى زلّة وأن الصغيرة ليست مما يقدر
الولاية والايان ألبتة . ويستحيل أضداد هذه الصفات كما علم مما تقدم
ويجوز في حقهم كل ما لا يؤدي إلى نقص في حقهم صلوات الله
وسلامه عليهم .

النهج الذى اتبعوه فى هداية الأمم

قال الله تعالى (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن) وقال تعالى (إذعبا إلى فرعون إنه طغى . فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى) سبيل الله دينه لأنه الطريق إلى مرضاته بالحكمة أى بما يتضمنه الأمر بالحسن والنهى عن القبيح وما يمنع من الفساد باستعمال الصدق فى الأقوال والصواب فى الأفعال . والموعظة الحسنة : الصرف عن القبيح على وجه الترغيب فى تركه والتزهيد فى فعله وفى ذلك تليين القلوب بما يوجب الخشوع وجادلهم بالتي هي أحسن أى ناظرهم بأحسن ما عندك من الحجج وأزل الضلال من نفوسهم واصرهم عنه بالرفق والسكينة ولين الجانب فى النصيحة ليكونوا أقرب إلى الإجابة وبقدر ما يحتملون فى الحديث (أمرنا معاشر الأنبياء أن نكلم الناس على قدر عقولهم) وقولا لينا أى ارفقا به فى الدعاء والقول ولا تغلظا له . وقال تعالى (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) لما أمر الله سبحانه وتعالى نبيه بالدعاء إليه وتبليغ رسالته علمه بحاسن الأفعال ومكارم الأخلاق . نخذ العفو من أخلاق الناس واقبل الميسور منها وارك الاستقصاء واقبل العذر من المعذور وارك المؤاخضة . وأعرض عن الجاهلين وأعرض عنهم عند قيام الحجة عليهم والياس من قبولهم ولا تقابلهم بالسفه فان مجاراة السفه بالسفه مفسدة من هذا تعلم أن دعوتهم الأمم كانت على جانب عظيم من الحكمة كيف وهم فطناء أذكاء رجحت عقولهم فنظروا إلى الناس فسلوكوا السبيل التى توصل إلى قبولهم دعوتهم وكفاه ما سقناه مرشدا إلى بيان نهجهم فى تبليغ رسالتهم كيف وهم أطباء العقول يعالجون.

كل داء بدوائه المزبل له مرسلون من قبل العليم الحكيم . رب قائل يقول وكيف يؤمر النبي محمد صلى الله عليه وسلم بالقتال وقتل المشركين وهذا مناف لما بيناه . تقول له ان الطبيب المعالج لداء اذا عاجله بجملة من الدواء لعله أن يبرأ فلم يبرأ والطبيب يعلم أنه إذا لم تزل تلك العلة فسد الجسم لا شك أنه يجب على الطبيب ازالة تلك العلة ولو يتر الجزء ذى العلة فكذلك كان حال النبي صلى الله عليه وسلم عاجل الكفار بكل ما أمكنه فلما لم يفلح هذا العلاج معهم أمر بقتالهم وقتلهم لكونهم واقفين حجر عثرة في طريق نشر الدعوة وأنت تعلم من هذا كله أن الرسل عليهم الصلاة والسلام كانوا في نشر الدعوة الى الله يتخذون كل ما يتقارب ويتناسب مع عقول المدعوين وتفصيله في جزئيات الدعوة أمر يطول ومن وجه الحاجة إلى الرسالة يمكن أن تقول . أرشدوا العقل الى معرفة الله وبنوا ما يجب أن يقف عنده في ذلك . جمعوا كلمة الخلق على إله واحد وبنوا للناس ما اختلفت فيه عقولهم وفصلوا للناس جميع ما يؤهلهم لرضى الله ثم أرشدوهم إلى الآخرة وما أعد الله فيها من الثواب والعقاب وشرعوا لهم ما يقوم الملكات الفاضلة فيهم ولفقوهم إلى طلب الدائم والاعراض عن الفانى سالكين الانذار والتبشير كما أمروا بضعون حدوداً للبرسل اليهم رد إليها أعمالهم سلكوا في دعوتهم ما تقوم به المصالح العامة ولا تنفوت به الخاصة . حبيبوا الناس في الألفة وكشفوا عن مزاياها وأب النظام العام يقوم على الألفة . عودوهم على مراعاة الحقوق وألا يهضم شخص حق آخر وأن يعلم العالم الجاهل . فأرشدوهم إلى التعاون . علموهم من أنباء الغيب الأمور التي جوزتها عقولهم ولم تعرف حقائقها فكان ذلك مما يقوى العزيمة على التزام ما أمروا به وذكروا الناس بعظمته بإيجاب الله عليهم

فروضاً من العبادات تقوى ما ضعف في الضعيف . وتزيد الموقن إيقاناً
وكل هذا سلوكه صلوات الله وسلامه عليهم على الوجه الذى بيناه فى
صدر المبحث .

إثبات الرسالة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم

وأدلة إثباتها وعمومها وعدم نسخها

ودفع الشبه التى وجهت نحو ذلك

نشهد أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم أرسله إلى الخلق أجمعين
خاتماً للنبيين ناسخاً لما قبله من الشرائع لأنه ادعى الرسالة وأظهر الله على
يديه المعجزة تصديقاً لدعواه وكل من ادعى الرسالة وأظهر الله المعجزة
على يديه تصديقاً لدعواه فهو رسول . أما دعواه الرسالة فبالتواتر حتى
جرى مجرى الشمس فى الوضوح والاشراق فهو قطعى لا يحتمل التشكيك
ملحق بالعيان والمشاهدة .

معجزاته صلى الله عليه وسلم

وأما اظهار الله المعجزة على يديه ، فلأنه أتى بأمر خارقة للعادة
مقرونة بدعوى الرسالة جعلها من حيث اقترانها بالدعوى بياناً لصدقه فيما
يدعيه من أنه رسول الله إلى الناس يدعوهم إلى الهدى واظهار المعجزة على يديه
بلغ حد التواتر والذي أظهره الله على يديه أمور أعظمها القرآن وحاله
فى نفسه من عظيم الأخلاق وشريف الأوصاف ، والكلمات العلمية مع
أنه يتيم بعيد عن المال قوته كفاف لم يصحب معلم يؤدبه ولا حكيم يهذب
نشأ فى أمة أمية وما أظهره الله من الخوارق بعضها قبل الدعوة تمهيداً

لها وبعضها تصديقا بعد الدعوة وهي أمور في ذاته وأمر متعلقة بصفاته وأمر خارجة عنها . فالأول كالنور الذي كان يتقلب في آبائه إلى أن ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا إحدى يديه على عينيه والأخرى على سوائه وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط واستجماعه الغاية القصوى من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسباحة والزهد وبلوغه النهاية في العلوم والمعارف وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية وكاظم لال السحاب وانشقاق القمر واتقلاع الشجر ، وتسليم الحجر ونبع الماء حتى رويت الجنود ودواهم وإشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير وحنين الجذع وشهادة الشاة المسمومة وكدرور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء وخطاب الذئب لوهب بن أوس بقوله أتعجب من أخذى شاة وهذا مجد رسول الله يدعو إلى الحق فلا تجيبونه وهي كثيرة لا تعد ولا تحصى .

القرآن

وأما القرآن فعجز لا نه صلى الله عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعي إلى الاتيان بسورة مثله مصابيح البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم وشهرتهم بغاية الحمية وتها لكرمهم على الدفاع عن الأ حساب فعجزوا فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل إلنا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بذلك قطعي كسائر العاديات .

وجه إعجاز القرآن

ووجه إعجازه انه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة ، على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم

وإحاطتهم بأساليب الكلام وهذا مع اشتاله على الأخبار عن الغيات
الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الإلهية وأحوال المبدأ والمعاد ومكارم
الأخلاق والارشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية
والدنيوية على ما يظهر للمتدربين ويتجلى للمتفكرين وليس إعجازه لأن
الله صرف همهم عن معارضته مع امكان معارضته وأن يكون متناولا
لقدرتهم لفساده الظاهر لأنه يجعل وجه إعجازه غير ذاتي له وأيضاً فصحاء
العرب كانوا يتعجبون من حسن نظم وبلاغته وسلاسته في جزالته ورقص
رؤسائهم عند سماع قوله تعالى (وقل يا أرض ابلعي ماءك - الآية) وليس
هذا عند عدم تأتى المعارضة في نفسها مع سهولتها إلا لآمر ذاتي فيه
ولو كان الإعجاز بالصرقة لكان ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته أنسب
لأنه كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تيسر
المعارضة أبلغ في خرق العادة وقوله تعالى (قل لئن اجتمعت الانس
والجن - الآية) يدل على عدم الصرقة فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير
في مقام التحدى إنما يحسن فيما ليس بمقدور .

دفع الشبه عن القرآن

وأما دفع الشبه عنه فأشرف العرب مع كمال حذقهم في أسرار
الكلام وفرط عداوتهم للإسلام لم يجدوا فيه نلطن مجالا ولم يوردوا
في القدح مقالا ونسبوه إلى السحر على ماهو دأب المحجوج المبهوت
تعجباً من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بأنه ليس من جنس
خطب الخطباء أو شعر الشعراء وإن له للحلاوة وإن عليه لطلاوة وإن
أسافله لمغدقة وأعالیه لمثمرة فأثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على
المقاوله وفرق الملحين اخترعوا مطاعن ليست إلا هزوة منها أن فيه كلمات

غير عربية كالاستبرق والقسطاس فكيف يكون عربياً مبيناً ورده أنه من توافق اللغتين أو أنه عربي النظم ومنها أن فيه خطأ في الاعراب مثل إن هذان ساحران ورده أن هذا من الصواب ومنها أن فيه ما يكذبه حيث أخبر ألا يتيسر للبشر الاتيان بمثل سورة منه وأقل السور ثلاث آيات ثم حكى عن موسى مع أن هرون أفصح منه آيات كثيرة وهي قوله تعالى (رب اشرح لى صدرى ويسر لى أمرى - إلى قوله - إنك كنت بنا بصيراً) ورد بأن المحكى لا يلزم أن يكون بهذا النظم بعينه ومنها أن فيه متشابهات وردها بأنها لنيل الثواب ومنها أن فيه التناقض كقوله (فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان . مع قوله لنساء لهم أجمعين . ليس لهم طعام إلا من ضريع . مع قوله . ولا طعام إلا من غسيلين . ورده أنه ليس فيه شرط التناقض ومنها أن فيه الكذب المحض كقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا . ورد بأن المراد خلق آدم وتصويره . ومنها أن فيه أبحر الشعر وهو يقول وما علمناه الشعر فن الطويل . فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر . ومن الكامل والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم . ومن الرجز . ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلاً . ومن المضارع . يوم التناد يوم تولون مدبرين إلخ ماهو مذكور في هذا المقام ورده أن مجرد كون اللفظ على هذه الأوزان لا يكفي على أن فيها نوع تغيير . ومن معجزاته صلى الله عليه وسلم إخباره عن المغيبات الماضية والمستقبلية من غير سماع من أحد ولا تلقين من كتاب كما يشير إليه تلك من أنباء الغيب نوحها اليك وهو شئ كثير وعده يطول . ويدل على نبوته صلى الله عليه وسلم النصوص الواردة في كتب الأنبياء المتقدمين المشهورة بين الأمم كالتوراة والانجيل والنصوص مذكورة في الكتب المطولة

إنكار رسالته صلى الله عليه وسلم

وأنكر المشركون والنصارى وكثير غيرهم رسالته صلى الله عليه وآله وسلم حسداً وعناداً من غير تمسك بشبهة وتمسك أكثر اليهود بأنه لو كان نبياً لزم النسخ لدين موسى واللازم باطل لبطلان النسخ فإن النسخ إن لم يكن لمصلحة فعبث وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل وإن كان لمصلحة علمها وأهمها أولاً ثم راعاها فبداء وإن كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم إهمالها عند النسخ فجهل وإن كان يعلمها فرأى رعايتها أولاً ثم أهمها فبداء ورد ذلك بأنه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال فرب دواء يصلح لشخص دون آخر ويصلح لزمن دون آخر وقد ورد في التوراة أن الله أمر آدم بتزويج بناته أبنائه ثم نسخ وفاقاً ثم الحكم إمامة وقت فنفى ليس نسخاً وإمامة مؤبد فنسخه تناقض وإمامة مرسل فإن علم الله استمراره فلا يرتفع أو إلى غاية فلا رفع بعدها . والجواب باختيار أنه مرسل يعلم الله انتهاءه إلى غاية هي وقت نسخه وبطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام لوجهين : الأول أنه تواتر النص منه على تأييدها والجواب أن هذا افتراء ولو صح لما ظهرت المعجزة على يد عيسى ومريم عليهما السلام ولا ظهره في زمانهما اجتجاجاً عليهما ولو أظهره لاشتهر لتوفر الدواعي على أنه كثيراً ما يُعَبَّرُ بالتأييد والدوام عن طول الزمان . وثانيهما إما أن يكون صرح بدوام شريعة فتدوم أو باقظاعها فيلزم تواتره لكونه من الأمور العظام التي تتوافر

الدواعى على تقلها ولم تتواتر أو سكت عن الدوام والانتقطاع فيلزم ألا يتقرر الى أوان النسخ وقد تقرر . وجوابه أنه صرح بانقطاعها ولم يتواتر أو سكت وقد تقرر بناء على تكرار الاسباب أو على أن الأصل في الثابت هو البقاء الى أن يظهر دليل العدم .

عموم رسالته صلى الله عليه وسلم

وانه خاتم النبيين وشريعته لا تنسخ

ورسالته صلى الله عليه وسلم عامة للثقلين ، لا تختص بالعرب وهو خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته لأنه ادعى ذلك وظهرت المعجزة على وقفه وأن كتابه المعجز قد شهد بذلك قطعاً (وما أرسلناه إلا كافة للناس) (يا أيها الناس إني رسول الله اليكم جميعاً) (قل أوحى إلى أنه اسمع نقر من الجن - الآيات) ولكن رسول الله وخاتم النبيين. ليظهره على الدين كله ونحن نؤمن بالأنبياء لأنه صلى الله عليه وسلم أمرنا بذلك وهو صادق فوجب علينا الايمان بهم من ديننا وحيث ثبتت رسالته صلى الله عليه وسلم بالمعجزة الدالة على صدقه قطعاً وأنه مرسل من عند الله ليبلغ ما أمر بتبليغه للناس لهدايتهم وحيث وجب تصديقه في كل ما علم مجيئه به والذي علم مجيئه به هو القرآن وما نقل إلينا عنه بطريق التواتر وهو الأحاديث التي علمنا نسبتها له صلى الله عليه وسلم وقد علم عنه أنه بين حال ما بعد الموت من الحشر والنشر والجنة والنار والثواب والعقاب والحساب وبالجملة كل ما ثبت وعلم لنا نسبتته له صلى الله عليه وسلم فيجب علينا الايمان بذلك كله والتوراة والانجيل هدى للناس قبل القرآن أو هدى إلى الايمان والاتباع لشريعته لما فيهما من الاشارة ببعثته وسينزل عيسى متبعاً

له وقد قال صلى الله عليه وسلم (لو كان موسى حيا لما وسعه إلا اتباعي ،
فهو صلى الله عليه وسلم أفضل الانبياء باجماع المسلمين لأن أمته خير الأمم
بشهادة القرآن وتفضيل الامة تفضيل للرسول وهو مبعوث إلى الثقلين
وخاتم الانبياء والرسول والمعجزة له الظاهرة الباهرة باقية على وجه الزمان
وهي القرآن وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة على كافة البشر
جعلنا الله من أتباعه وحشرنا في زمرة ووقفنا للعمل بسنته إنه سميع
الدعاء نعم المولى ونعم النصير والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب
والحمد لله في البدء والختام

وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي البشير النذير
خاتم الانبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه
أجمعين وسلام على المرسلين
والحمد لله رب العالمين
تمت

وكان الفراغ من كتابتها في ظهر الخميس المبارك الموافق ١٢ ربيع
الآخر سنة ١٣٥٢ من هجرة خير النبيين وخاتم المرسلين ﷺ

(بيان الخطأ والصواب الموجود في كتاب التحقيق التام في علم الكلام)

ص	ص	خطأ	صواب
٢	٧	خاليا	خالية
٩	٨	منها	منهما
٩	١١	وتوضيح ذلك از ند الشبه	ومن الشبه
٧	١٦	للعلم	العلم
١٤	١٧	عن	عند
١	٢١	عقيدا	مفيداً
٢١	٢١	اما موجود أو معدوم	اما موجود في الخارج أو معدوم
١٢	٢٣	ان لا يعرف تعريفا	ان يعرف الا تعريفا
٥	٣٠	ولدليل	ودليل
٥	٣٠	الخصمين	الخصمين
٧	٤٤	الجوهر	الجواهر
٤	٤٧	يلزم	لزم
٢٠	٦٠	يقال	يقال
٦	٦٢	العجيم	العجم
٢	٦٥	زمانية	زمانية أيضا
١٥	٦٥	انسان أى حال كون	انسان حال كون
١٩	٦٦	يحيطه	يحيط
١٢	٩٧	مداخله	مداخلة
٧	٦٨	تتسلسل	التسلسل

— ١٧٩ —

ص	ص	خطأ	صواب
١١	٧٩	قديم	قديم
١٩	٧٩	ولما	ولم
١٩	٨٠	فوجب	وجب
٨	٨٢	حقيقة	حقيقته
١٨	٨٢	حقيقة	حقيقته
١٩	٨٩	الامكان	الا في الامكان؟
١١	٩٧	شيء واحد	في شيء بعد ما لم يكن
٢٠	٩٨	لمحجوبين	لمحجوبون
٧	١٠٨	وما يقع لأن في محل	وما يقع لا في محل
١٠	١٠٩	يقع شيء	يقع شيء
٤	١٢٢	وإرادته فيلزم	وإرادته في أفعاله فيلزم
١٣	١٢٧	والاحد	والآخر
١٩	١٢٨	مرادا الله	مراد الله
٢٤	١٢٨	يقتل ولده	يقتل ولده
١٨	١٢٩	نعترض	تعترض
٥	١٣١	ونتقدم	وتقدم
١٤	١٣١	موحد	موجد
٢	١٣٢	أو هو المراد	وهو المراد
٨	١٣٧	توجد	يوجد
٨	١٣٧	بقدره	لقدره
١٢	١٣٩	وبعبارة أخرى	وحاصله أن أول

ص	ص	خطأ	صواب
١٦	١٤٠	يسبب يحصل	يسبب ما يحصل
١٩	١٤٦	يخل تركه بحكمة لجواز .	يخل تركه بحكمة عند التعلاء لجواز
٧	١٥٣	المُخَيَّر	المُخَيَّر
١٩	١٦٠	حالة من حالات الوحي	حالتين من حالات الوحي
٨	١٧٣	نظم	نظمه

